Historia de la Filosofía



Felipe Martínez Marzoa

En la presente *Historia de la Filosofía* el profesor Martínez Marzoa se remite fundamentalmente a la obra original de los pensadores de que trata, y expone en cada caso la raíz histórica de los conceptos filosóficos básicos.

La idea central del libro radica en que una historia de la filosofía ha de ser, ante todo, una investigación sobre la carta de naturaleza de sus propios conceptos.

Nos encontramos ante un texto rigurosamente introductorio: no exige, por parte del lector, una previa cultura filosófica o filológica. Aunque sí requiere, en cambio —puesto que intenta resolver cuestiones sin eludir dificultades—, una cierta aptitud para el esfuerzo intelectual.



Felipe Martínez Marzoa

Historia de la Filosofía

ePub r1.3
Titivillus 23.09.16

Título original: *Historia de la Filosofía*
Felipe Martínez Marzoa, 1994
Diseño de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



1. Introducción general a la filosofía griega

Los griegos antiguos hacían coincidir la frontera de lo designado por las palabras correspondientes a «Grecia» (Ἑλλάς) y «griego» (Ἕλλην) con la frontera de la lengua; ἑλληνίζειν (en principio: «ejercer como griego») tiene como acepción más frecuente la de «hablar griego»; y la palabra para designar a un no griego, βάρβαρος, es una onomatopeya que imita un habla ajena e ininteligible.

Si hubiésemos de aplicar aquí ese mismo criterio, nos encontraríamos con un problema que los griegos antiguos no tenían. Ellos caracterizaban de manera fundamentalmente sincrónica; el historiador de la filosofía, en cambio, ha de establecer puntos de referencia para una consideración diacrónica, ha de decir «desde cuándo» y «hasta cuándo» abarca eso que él llama «filosofía griega». Ahora bien, tratándose de distancia diacrónica, el hasta qué punto se trata de «la misma lengua» es problema espinoso, interesantísimo, pero que, por razones obvias, no puede ser tratado aquí. Pragmáticamente, para el lingüista la «lengua griega» llega desde Micenas hasta Bizancio. Lo anterior a Homero, por de pronto, puede para el historiador de la filosofía ser descartado ya tanto por la ausencia de documentos pertinentes como por la de una continuidad que, en cambio, sí se produce de Homero en adelante. Ahora bien, desde Homero ¿podemos hacer llegar el ámbito «Grecia» hasta donde pragmáticamente llega para el lingüista la «lengua griega»? Una discusión que no puede ser efectuada aquí nos haría ver incluso en el plano de la lengua una inflexión profunda en cierto punto en el que precisamente vamos a situar el final de lo que llamamos «filosofía griega». Tampoco en los demás planos puede pedírsenos que justifiquemos la delimitación antes de empezar la exposición del contenido; el lector no tendrá más remedio que concedernos

en este punto un provisional margen de confianza. Lo que aquí llamaremos «filosofía griega» llega hasta Aristóteles inclusive, y ahí termina. Este corte tiene también una cierta realidad por lo que se refiere a la poesía, al arte y al destino de la πόλις; ahí termina algo, y es a eso que ahí termina a lo que llamaremos en sentido estricto «Grecia» y «griego». A lo que sigue después en «lengua griega» lo llamaremos ya no «Grecia» y «griego», sino «Helenismo» y «helenístico», y ello hasta el momento de la oficialización del Cristianismo, momento a partir del cual lo que haya en la que pragmáticamente se sigue llamando «lengua griega» ya no será ni siquiera helenístico, sino «bizantino», mientras que lo occidental, en lengua latina, será «medieval».

Si insistimos en una cierta delimitación material del fenómeno filosofía griega, es porque queremos efectuar esa delimitación de manera tal que no se trate de un lapso de tiempo y espacio, sino de un acontecimiento muy determinado. El acontecimiento es: *el intento de decir aquello en lo que todo decir habita y se mueve ya*. Precisamente al final de ese acontecimiento, o sea, en Aristóteles, y no antes, llega a haber algo así como un nombre relativamente fijo, mantenido con una cierta constancia, para eso en lo que todo decir habita y se mueve ya. Ese nombre será en Aristóteles la mención nominal de cierto verbo (esto es: lo que en terminología posterior llamamos el participio neutro singular con artículo en uso absoluto, es decir, sin referente sustantival ni siquiera indeterminado o implícito), concretamente del verbo cópula, o sea, del verbo «ser»; la palabra en cuestión es τὸ ὄν. Lo que gramaticalmente cabe decir del «neutro singular con artículo» en «uso absoluto» no autoriza en modo alguno a traducir τὸ ὄν por «lo ente» o «el ente»; así, por ejemplo, si convencionalmente se admite que καλός se traduce por «bello» y ἀγαθός por «bueno», entonces τὸ καλός no es ni «lo bello» ni «el bello», sino «la belleza», y τὸ ἀγαθόν no «lo bueno» ni «el bueno», sino «el bien»; correspondientemente τὸ ὄν habrá de ser algo así como «el ser». Ahora bien, ¿por qué la mención nominal del verbo cópula? Lo que finalmente acaba haciendo de ese verbo la palabra capaz de designar aquello en lo que todo decir se mueve ya, es su misma función gramatical, esto es, su condición de verbo cópula, y no podría ser de otra manera, pues por verbo

cópula entendemos precisamente aquel verbo cuyo significado *léxico* es cero, o sea, que tiene *solo* el significado inherente a la función gramatical de cópula; ahora bien, ¿por qué una significación de este tipo puede resultar significativa de aquello en lo que todo decir está ya? Aristóteles mismo sugiere una vía de respuesta a esta pregunta con su análisis del decir como articulación o composición (σύνθεσις) de dos elementos que entran en esa articulación a títulos distintos: uno como el *de qué* y otro como el *qué*; o sea: algo que «está ya ahí», a lo cual se refiere el decir, y algo que se dice de eso que está ya ahí; lo que «está ya ahí» o el «estar ya ahí» se dice en griego ὑποκείμενον, y lo que «se dice de» o el «decirse de» se dice en griego κατηγορούμενον. Lo que hay, pues, en el decir (y dejamos abierta la cuestión de si es en cada decir o en un modo señalado de decir sin el cual no podría haber en general decir) es la articulación del ὑποκείμενον y el κατηγορούμενον, del *de qué* y el *qué*. No es preciso que en la fórmula del decir haya expresiones separadas para el κατηγορούμενον y para el ὑποκείμενον, pero, si las hay, entonces queda abierta la posibilidad de que también la articulación misma tenga una expresión para ella misma; de hecho, cuando esto ocurre, esa expresión es el verbo cópula, el verbo «ser». Decir «el ser» es, pues, por de pronto, mencionar la propia articulación del *de qué* y el *qué*, pero ¿qué se nombra cuando se nombra esa articulación?, ¿qué ocurre en la articulación del *de qué* y el *qué*?, ¿qué ocurre en el decir?; de nuevo Aristóteles mismo nos dice algo al respecto, en cuanto que para nombrar eso que él mismo interpreta como la articulación del *de qué* y el *qué* emplea la palabra ἀπόφανσις, la cual, ciertamente, significa el decir como declarar o manifestar, pero significa esto solo porque, en cuanto sustantivo del verbo ἀπόφαίνειν, ἀπόφαίνεσθαι, significa el manifestar(se) o mostrar(se): el decir es decir algo (B) de algo (A) en el sentido de que, en el decir, lo que ocurre es que algo (A) *se manifiesta como* algo (B); la articulación misma, el significado de la cópula, es el *manifestarse*, el *aparecer*, el *mostrarse*.

Los aludidos desarrollos aristotélicos testimonian que Aristóteles todavía está en condiciones de hacer algo así como un análisis fenomenológico del sentido de la cópula. ¿Por qué decimos «todavía»? La

constitución de la cópula es un proceso que ocupa un lugar determinado en la historia de las lenguas indoeuropeas[1]; los primeros estadios son comunes a la generalidad de las lenguas de esa familia; el punto de llegada, en cambio, no se alcanza, por lo que se refiere al griego, hasta la etapa helenística, y consiste en que el uso del verbo cópula sea obvio en toda oración con predicado nominal y, por consiguiente, la ausencia de cópula sea interpretada como elipsis o sobreentendido. El periodo que aquí llamamos propiamente griego, el que va de Homero a Aristóteles inclusive, está todavía, en aspectos y medidas diversos. según qué momento, autor o género consideremos, dentro del proceso de constitución, aunque en una etapa final del mismo, y concretamente en una globalmente caracterizable del siguiente modo: hay ya cópula, el significado del verbo en cuestión es ya léxicamente cero y «puramente gramatical», pero el uso de la cópula todavía admite vacilaciones (en diversa medida según momento, autor y género) en cuanto a si la cópula aparece o no, o sea, todavía no es obvio, vale decir: ese significado «puramente gramatical» todavía es algún significado, de modo que Aristóteles puede contemplarlo fenomenológicamente y decirnos algo de *qué pasa* en la articulación del *de qué* y el *qué*. Esta —digamos— no obviedad de la cópula, en virtud de la cual todavía tiene sentido preguntarse qué significa «ser» y proponerse una exégesis de ese significado, desaparece después de Aristóteles. Ello puede ser, para nuestra época, ilustrado por el hecho de que nuestros manuales (incluso los más prestigiosos) suelen decir que ὑποκείμενον, κατηγορούμενον y ἀπόφανσις son los «términos técnicos» con los que Aristóteles «designa» ciertas funciones o, en el caso de ἀπόφανσις, la conexión sujeto-predicado; resulta ilustrativo que se suela decir así, porque es muy evidente, en primer lugar; que no se trata de «términos técnicos», sino de palabras de la lengua común, y, en segundo lugar, que con ellas Aristóteles no «designa», sino que *caracteriza* o *describe*, esto es: dice *qué pasa* en el decir. Es verdad que en la filosofía moderna nos encontraremos con algo que podemos interpretar como «el problema del ser», pero solamente podremos interpretarlo así por cuanto nosotros (es decir, el intérprete) lo ponemos en relación con Grecia, o sea, será algo que

precisamente en los filósofos (modernos) en los que aparezca *no* se llamará «el problema del ser».

En Aristóteles, pues, o sea, en el final de eso que llamamos «la filosofía griega» y que caracterizamos como el intento de decir aquello en lo que todo decir habita ya, en Aristóteles y no antes se encuentra algo así como un nombre relativamente fijo y único para eso que se intenta decir. Antes de Aristóteles, las designaciones para eso eran siempre episódicas; consistían en que cierta palabra, de uso común en la lengua, adquiría por un momento, en un contexto determinado, la virtud de designar eso. Incluso con el propio verbo «ser» ocurre esto episódicamente (ὂν εἶναι o ἐὸν ἔμμεναι en el poema de Parménides); ocurre con φύσις y con λόγος en ciertos fragmentos de Heráclito, con αἰών en un fragmento (B 52) del mismo pensador, etc. Importa subrayar el carácter episódico y, por tanto, esencialmente diverso y plural de la designación en cuestión; φύσις y λόγος no designan eso cuando aparecen en Parménides, ni siquiera en todos los casos en que aparecen en Heráclito; ὂν o ἐὸν aparece, desde luego, en Heráclito, pero nunca con ese papel. Todas esas palabras pueden aparecer en todos los autores, pero como palabras normales de la lengua, que es lo que en principio son, no en uso marcado. Nosotros, dado que hemos de abarcar a todos esos pensadores en una misma exposición, no tendremos más remedio que emplear algunas veces las palabras clave de uno para aclarar cosas de otro, pero eso lo hacemos nosotros, no lo hacen ellos.

Nos ocuparemos brevemente de algunas de esas palabras, trataremos de decir qué significa cada una de ellas en la lengua común y por qué ese significado común la hace apta para asumir episódicamente la atípica designación mencionada. Es importante dejar claro que no nos basaremos en ningún caso en la etimología, sino siempre únicamente en el uso vivo (sincrónico) de esas palabras en griego.

Aunque en las reconstrucciones *ad usum* de la historia del pensar griego haya llegado a ser un lugar común la contraposición de «mito» y «logos», lo cierto es que el nombre usual en griego, incluso en la época de Platón y Aristóteles, para designar eso que nosotros llamamos «el mito» es λόγος. Lo que llamamos «los mitos» griegos son en griego οἱ λόγοι, «los decires»;

μῦθος y λόγος significan lo mismo, a saber: el decir. Y ¿por qué el decir parece ser en particular eso que nosotros llamamos «el mito»? Sencillamente porque nosotros llamamos así a una cierta recopilación y organización (comenzada en el helenismo) de los contenidos de la *poesía* griega, y el poema es en efecto el decir por excelencia en el sentido de que eso que nosotros llamamos el poeta es el experto en decir tal como —por ejemplo— el experto en colores es para el griego el pintor (no el físico). Por otra parte, λόγος, el «decir», es el nombre cuyo correspondiente verbal es λέγειν, verbo que, en efecto, significa el decir, pero lo significa porque ante todo significa otras cosas; es visible que es el significado de decir el que es consecuencia de otros. Por de pronto, el verbo λέγειν significa un «reunir» que tiene carácter discriminatorio, selectivo y caracterizante, por ejemplo: buscar, recoger y juntar las piedras para construir un muro (no pueden ser cualesquiera), o recoger los huesos del muerto de entre las cenizas de la pira; por tanto un reunir que es a la vez separar, que concede a cada cosa su lugar, su carácter, su ser; esto es ciertamente lo que acontece en el decir, pero, antes de dar por entendido el que un verbo así signifique también «decir» debemos añadir dos observaciones. La primera es que el λέγειν del que aquí se trata no es el ejercicio de una facultad de cierto ente particular (llamémosle «hombre» o como queramos), sino que es el tener lugar de las cosas, el cual es, él mismo, no otra cosa que el juntarse lo uno con lo otro en cuanto enfrentarse lo uno a lo otro, es decir, justamente lo que significa λέγειν; no entendido como oposición «lógica», sino como la distancia o abertura o brecha en la que consiste el que esto sea esto y aquello sea aquello, tal como el cielo es cielo porque la tierra es tierra y viceversa, el día es día porque la noche es noche y viceversa, los dioses son dioses porque los hombres son hombres y viceversa, etc. No decimos que más allá del decir «humano» haya otro λέγειν que sea el tener lugar de las cosas, la abertura, etc.; lo que decimos es que lo que hay en el decir logrado, en el poema que lo es, no es la operación de un «sujeto» o ente particular, sino precisamente el λέγειν como la distancia o abertura de la que acabamos de hablar, la cual no ocurre de otro modo ni en otra parte que precisamente en el decir logrado, en el poema que lo es. La segunda de las dos

observaciones que hemos anunciado es que en el λέγειν griego se confunden las formas de lo que etimológicamente son dos verbos distintos; ninguno de ellos tenía en indoeuropeo el significado de «decir»; uno significa el «reunir» al que ya nos hemos referido; el otro es un «poner» con el sentido de «dejar yacer» (como el alemán *legen*); lo que nos interesa aquí no es la etimología, sino el que en griego los dos significados pertenezcan a las mismas formas y que entonces, en griego, no antes, a esas formas les corresponda también el significado de «decir»; la presencia del «poner» como «dejar yacer» confirma que el mencionado reunir discerniente y discriminatorio es el reconocer a cada cosa su lugar, el poner o dejar-ser cada cosa en su ser propio.

También el significado de la palabra φύσις en la literatura griega es tan simple que requiere explicaciones muy complejas. Digamos en primer lugar, sin presuponer que sea lo primero, que significa presencia y apariencia; añadamos que tal presencia o apariencia jamás aparece en contraposiciones del tipo de lo que nosotros llamamos «apariencia frente a realidad»; por el contrario, esa palabra que significa presencia, significa a la vez la virtud íntima y profunda (incluso precisamente oculta) de algo; finalmente digamos que φύσις significa todo esto porque significa el crecer, brotar, nacer o llegar a ser; aclaremos incluso que ello no comporta limitación del ámbito de aplicabilidad de φύσις al de aquellas cosas de las que nosotros decimos que «brotan», «crecen» o «nacen»; al contrario, en principio nada (ni el hombre, ni el dios, ni el templo, ni la πόλις) está excluido de tener φύσις. El que φύσις signifique presencia en los términos que acabamos de describir induce a establecer una relación con lo que hemos dicho del sentido aristotélico de «ser» como mostrarse, aparecer, presencia. Sin embargo, la consideración de φύσις introduce un elemento nuevo, desde el momento en que hemos dicho que la presencia es ahora a la vez virtud profunda (incluso oculta) y que esto tiene que ver con que la palabra significa brotar, surgir, salir, abrir, romper (los dos últimos entendidos como intransitivos en castellano); la presencia consiste ahora en un enfrentamiento, distancia, ruptura, brecha o desgarro. Quizá con esto, y con lo dicho de λέγειν, empezamos a verle algún sentido al hecho de que en

los fragmentos de Heráclito los usos marcados de φύσις y los de λόγος designen visiblemente lo mismo; pero todavía hay más que decir que puede resultar aclaratorio al respecto.

Es el momento de introducir una consideración acerca de la palabra griega que normalmente se traduce por «verdad»: ἀλήθεια, ἀληθείν o ἀλάθεια. Insistamos ante todo en que tampoco aquí se trata para nada de etimología. Es cierto que el ἁ- del comienzo es un prefijo de negación o rechazo y que ληθ- o λᾶθ- es la «raíz» de λανθάνειν («permanecer oculto»). Pero, aunque etimológicamente no fuese así, seguiría siendo cierto que la estructura de la palabra la integra en un sistema de formación de palabras vivo en griego antiguo; sincrónicamente la palabra se analiza por sí sola, con independencia de cuál sea su etimología, y se analiza precisamente en los elementos que hemos dicho. Ello tiene la importante consecuencia siguiente: el griego nombra la verdad con una palabra de negación o rechazo referida al «permanecer oculto», o sea: nombra en realidad el permanecer-oculto, solo que, como corresponde, lo nombra en el rechazo. La verdad es ruptura, desgarro; la presencia consiste en una brecha.

Hablando en primer lugar de la designación del problema en Aristóteles, τὸ ὄν, y, luego, de los intentos episódicos de designación del mismo en la Grecia arcaica, en particular de φύσις y λόγος y con mención de Heráclito, nos hemos encontrado las dos veces con la presencia, el manifestarse; pero de dos maneras distintas. Primero era simplemente eso: el manifestarse, la presencia. Luego resultó que eso consiste en una distancia, ruptura o abertura, en un «entre». Hemos referido lo primero a Aristóteles; lo segundo nos ha aparecido en la consideración de φύσις y λόγος especialmente relacionada con ciertos usos de esas palabras por Heráclito. Parecería como que de Heráclito a Aristóteles hay un cierto estrechamiento de la problemática: del «entre», en el cual consiste la presencia, a meramente la presencia. Pero esto es sumamente equívoco, no solo porque está por ver hasta qué punto el desgarro o el «entre» reaparecen dentro del ulterior desarrollo de la cuestión del ser en Aristóteles, sino también, e incluso ante todo, por lo siguiente: la medida en la que en el decir arcaico no se ha producido el estrechamiento de la problemática es precisamente la

medida en la que tampoco está expresamente planteada la cuestión; por eso hicimos notar que solo en Aristóteles, no antes, hay ya un nombre relativamente fijo y único para la cosa que se pretende decir. En otras palabras: al planteamiento de la cuestión es inherente el que esta se escape; y en ello no hay incapacidad del pensar, sino la genuina fuerza del pensar, mientras lo que ocurra sea que la cuestión se escapa *porque* se plantea. Y esto es lo que ocurre en el acontecimiento único que arranca en la Grecia arcaica y culmina en Aristóteles.

Lo que acabamos de decir implica también que el viraje que, frente a la φύσις y el λόγος de Heráclito, constatamos en el «ser» de Aristóteles no es inherente a las palabras, sino a lo que ocurre de Heráclito a Aristóteles. Y, en efecto, el verbo cópula es, por su misma función de cópula, susceptible en principio de un uso marcado que lo haga designar lo mismo que Heráclito designa como φύσις o λόγος. De hecho es así como debemos entender la aparición de «ser», de ὂν εἶναι o ἐὸν ἔμμεναι, como palabra central en el poema de Parménides; esta interpretación es corroborada en particular por otros hechos, como que el decir de ὂν εἶναι en el poema es presentado como la exposición de ἀληθείη, palabra cuya connotación de ruptura o rechazo ya hemos comentado, que ese decir tiene él mismo de manera continuada el carácter del rechazo y la ruptura, del arrancarse de ὂν εἶναι frente a…, ¿frente a qué?, ¿frente al «permanecer oculto» que tiene lugar rompiéndose en ἀληθείη?; en efecto, porque el «otro» término solo se designa como lo no-designable no-decible no-pensable no-investigable, mediante una *no*-designación, como μὴ ὄν, μὴ εἶναι, donde μὴ es aquella «negación» que significa algo más que nuestro «no», porque significa rehusar, substraerse.

Después de la larga invocación inicial a las musas, la «Teogonía» de Hesíodo empieza con las palabras ἦ τοι μὲν πρότιστα χάος γένετο, que son algo así como decir que lo primero de todo es χάος. La palabra χάος significa precisamente abertura, grieta, abismo (el verbo χαίνω significa: abrirse la tierra, abrirse una herida, abrir la boca). Es ni más ni menos que lo que venimos llamando la distancia, el «entre», etc. Más arriba hemos citado, a propósito de «mito» y «logos», un ejemplo del cotidiano despiste

de nuestra contemporaneidad en el uso de palabras tomadas del griego; ahora nos encontramos con otro ejemplo de lo mismo, no solo porque vemos que χάος no tiene nada que ver con el «caos», sino también porque nuestra contemporaneidad tiende a contraponer «caos» a «cosmos», cuando κόσμος es otra de las palabras de Heráclito para lo mismo que λόγος y φύσις, o sea, para lo mismo que designa el χάος de Hesíodo.

Lo que hemos descrito como la abertura o el «entre» o la distancia por la que esto es esto y aquello es aquello, los dioses dioses y los hombres hombres, etc., es pura y simplemente el ámbito o el dónde o el lugar del «tener lugar» de las cosas. Esto es cierto porque, allí donde dijimos «el cielo y la tierra», «los dioses y los hombres», «el día y la noche», nada de lo que dijimos valdría si nos estuviésemos refiriendo a puntos dentro de un espacio-tiempo uniforme e infinito. La noción de lo uniforme e infinito es posterior, no solo en el sentido de que lo sea históricamente, sino también y ante todo en el de que, para constituirse, requiere que se haya consumado ya —más aún: que haya quedado atrás como obvio— el viraje antes aludido del «entre» en el que consiste la presencia a la pura y simple presencia, requiere, pues, una posición *post*aristotélica, como mínimo helenística. En efecto, el desplazamiento de la abertura a la pura y simple presencia comporta un traslado de la prioridad de la distancia al punto o instante, que lleva a que la distancia misma ya solo pueda ser entendida a partir del punto, o sea, como distancia entre dos puntos, y, llegado este momento, cualesquiera dos puntos definen una distancia, la cual siempre puede indiferentemente subdividirse por puntos intermedios, uniformidad e indiferencia que requieren que también más allá de uno y otro de los puntos inicialmente considerados puedan señalarse nuevos puntos; se genera así lo uniforme e infinito de nuestras representaciones de «el tiempo» y «el espacio». Estamos tan naturalmente instalados en estas representaciones que no encontramos palabras que puedan describir lo griego sin falsificarlo; así, por ejemplo, puede resultar aclaratorio por un momento decir que el ámbito o el «entre» griego es «finito»; y, sin embargo, también esto resulta engañoso, porque nuestra noción «finito» comporta inevitablemente la representación presupuesta de un horizonte infinito «dentro del cual» se limita algo. A lo griego solo podemos llamarlo «finito» si podemos pensar

una finitud *sin* correspondiente noción de horizonte infinito «dentro del cual»; una palabra que signifique algo así como «infinito» en griego solo puede significar algo así como «no ente»; en griego no hay «el tiempo» ni «el espacio», no solo en el sentido de que no haya designación léxica para ninguna de estas dos representaciones, sino también en el de que ninguna dimensión paradigmática se describe adecuadamente desde esas representaciones. Quedémonos, pues, a falta de mejor expresión, con lo que acabamos de decir de que las nociones de finito se dan sin nociones correlativas de horizonte infinito, o, si se quiere decirlo así, que lo griego es finito pura y simplemente. Quizá esto ayude a digerir el que sentidos de «parte», «reparto», «atribuir», «asignar», se den sin que haya referencia a ningún «todo». Esto ocurre, por ejemplo, en el caso de otra de las palabras que pueden servir ocasionalmente para designar lo mismo que hemos visto designado por φύσις, λόγος, etc., a saber: μοῖρα, que significa algo así como «parte que toca», «lote» y «adjudicación de parte», y que es la palabra que nuestro contemporáneo discurso cultural sobre cosas griegas suele traducir por «el destino».

Es este el momento de decir algo sobre αἰών, pero el que esta palabra aparezca a su vez en Homero en cierta relación con el conjunto de los términos que designan algo así como aspectos de la «vida» del hombre nos obliga a anteponer un somero *excursus* sobre algunos de tales términos. Una característica general de ellos es la ausencia de distinción entre lo que nosotros llamaríamos «físico» y lo que llamaríamos «psíquico»; así, si θυμός es el aliento y ἦτορ el corazón, también θυμός es impulso, deseo, y ἦτορ el temple de ánimo; si nosotros, como modernos, nos sentimos inclinados a situar todo esto «en» la mente, por una parte encontramos que en Homero, en efecto, θυμός y ἦτορ son «en» algo, a saber, «en las φρένες», las φρένες se llenan de μένος (coraje, fuerza), etc.; ahora bien, φρένες designa también el «interior» en el sentido de las entrañas, fundamentalmente la cavidad torácica, y, a la vez, la misma palabra, φρένες, puesto que designa el interior, el «en sí», del hombre, designa también el estar en sí, la cordura; esto es el φρονέειν. Al hombre se le va el θυμός cuando se muere, o a veces cuando desmaya; si se juega la ψυχή, esto

quiere decir que se arriesga a morir; pero, si le son arrebatadas las φρένες, lo que ocurre es que no sabe lo que hace. A diferencia de θυμός, φρένες, μένος, ἦτορ y otras, ni ψυχή ni αἰών comportan referencia a algún aspecto determinado (particular o global) de lo que nosotros llamamos la actividad psíquica ni de lo que nosotros consideramos como el cuerpo y sus partes. Ahora bien, a su vez ψυχή (que es lo que convencionalmente se traduce por «alma») es lo que va al Hades; no se trata de forma alguna de «inmortalidad»; lo que hay en el Hades no es el hombre (expresamente se nos dice que «no hay en absoluto φρένες»); lo que hay es la figura (εἴδωλον): el tipo, el personaje, con sus cualificaciones, sus hazañas, sus vestidos. Ψυχή no es «en» ningún ámbito (a diferencia de θυμός y ἦτορ), ni tampoco es ella misma un ámbito en el que se den otras cosas (a diferencia de φρένες). Cuando el hombre muere, se dice que es privado de θυμός y de ψυχή; el θυμός es entonces como el aliento que se exhala y pierde en el acto toda individualidad; la pérdida del θυμός es la pérdida de la vida como impulso y aliento; en cambio, la pérdida de la ψυχή es el dejar de ser, la pérdida de la presencia, de la figura, a la cual corresponde un no-ser propio, una no-presencia, a la que se llama Hades (ἀ-ίδης fue interpretado *a posteriori* como ἀ-ίδης: «invisible»).

Teniendo en común con ψυχή la ya mencionada ausencia de las referencias particulares a que hemos aludido, sin embargo αἰών difiere de ψυχή en que no se relaciona con el Hades; por el contrario, αἰών se refiere a la vida como ámbito o distensión que se termina, algo así como lo que nosotros llamaríamos el tiempo de la vida o la duración de la vida; pero en griego esto no es una cantidad dentro de un horizonte que viene de antes y sigue después; una vez más: la finitud no es un límite dentro de lo infinito; es finitud pura y simplemente; αἰών es la finitud, el «entre», la distancia, como lo primero; de ahí que sea otra de las palabras que pueden designar lo mismo que hemos visto designado por φύσις y λόγος.

Hemos aludido insistentemente a que algo queda atrás en la mera noción del ser como manifestarse, mostrarse, presencia, por la que habíamos empezado. El que algo quede atrás no es defecto, pues la cosa se remite en definitiva a que no hay presencia que no sea substraerse,

permanecer oculto, «dentro», «fondo». Decíamos esto comentando el significado y el uso de algunas palabras griegas, lo que nos llevaba a decir que lo que hay es en definitiva el «permanecer oculto», solo que, por el hecho de que lo hay, de que acontece, es el aparecer del permanecer-oculto y, como tal, la ruptura, la brecha, la distancia; esa brecha es la abertura «entre» el cielo y la tierra, los dioses y los hombres, el día y la noche, o sea, el «entre» por el que el cielo es cielo y la tierra tierra, los dioses dioses y los hombres hombres, el día día y la noche noche. Esta abertura es el «ámbito» o el «dónde», del cual nosotros, modernos, estamos radicalmente alejados por el hecho de que una ulterior interpretación a partir de la mera noción de ser como presencia interpreta la distancia a partir del punto o del instante, por lo tanto como distancia entre dos puntos, entre los cuales se podrían señalar otros, de modo que el que todos los puntos sean igualmente puntos exige que más allá de los dos en cuestión se puedan señalar otros, etc., con lo cual la original distancia acaba siendo un segmento dentro de un infinito; frente a lo cual el «entre» o la distancia o el ámbito griegos no requieren referencia alguna a un infinito «dentro del cual».

La ilegitimidad de efectuar esta remisión de lo finito a un horizonte uniforme y, por tanto, infinito puede quizá ilustrarse del mejor modo si recordamos que la manera más común en griego de designar a los hombres es «los mortales». La muerte como tal, esto es, el límite puro y simple, es justamente aquello que no puede ser asumido en marco alguno en el que la finitud se conciba como limitación dentro de lo uniforme y, por tanto, infinito; muy coherentemente con todo lo que hemos expuesto, pues hemos visto que la prioridad del punto o instante sobre la distancia, y la consiguiente remisión a lo uniforme e infinito, son una consecuencia de la prioridad de la mera presencia por delante del «entre» o de la abertura, y, en efecto, la muerte es aquello que *no* puede tener el carácter de presencia, es el substraerse mismo. Heráclito, B 27, dice que «a los hombres les aguarda muertos lo que no esperan ni se figuran»; no dice solo que no se figuran lo que les aguarda, o que les aguarda algo que no se figuran, sino que dice: «cuanto no», o sea, «lo que no» esperan ni se figuran, esto es, lo no-conjeturable-ni-esperable en cuanto no-conjeturable-ni-esperable, lo no-pensable no-decible no-investigable, forma parte, y precisamente como lo

único inevitable y definitivo, del ser del hombre. Pero es también equívoco, aunque no podamos evitarlo, decir «el ser del hombre», pues, si lo que así llamamos está constituido por la muerte, es porque el ser mismo, la presencia, pero no la mera presencia, sino la presencia en cuanto que consiste en el permanecer-oculto y, por tanto, en la ruptura, en la brecha o en el «entre», está constituida por el substraerse, por el permanecer-oculto, está entregada a él. En otras palabras: el «ser del hombre» no es ningún ámbito particular, sino que eso que hemos descrito como el separarse lo uno de lo otro en el que lo uno es lo uno porque lo otro es lo otro, la abertura del cielo y la tierra en la cual el cielo es cielo y la tierra tierra, etc., eso es a la vez mi existencia, pues yo existo en cuanto habito de un lado a otro en la abertura; Heráclito mismo dice (B 45) que, «aun recorriendo todo camino, no llegarás a encontrar, en tu marcha, los límites del alma». Lo dicho se reforzará aún si consideramos algunas palabras griegas referentes al «ser del hombre».

νόος (νοῦς) y el correspondiente verbo, νοεῖν, son palabras habitualmente usadas en casos en los que nosotros diríamos «percibir», «darse cuenta de», «pensar», desde luego sin que haya en la lengua la posteriormente habitual distinción entre un conocer «sensible» y uno «intelectual». Ahora bien, lo que más nos interesa ahora es que este nombre del «percibir» o «percatarse» significa en realidad «proyecto» o «designio», tanto el proyecto o designio que se tiene en concreto como el carácter esencial consistente en estar siempre ya en algún proyecto o designio.

Hay otras consideraciones que en rigor pertenecen también a esta «Introducción general a la filosofía griega», pero que, para evitar repeticiones, aplazamos para momentos posteriores de nuestra exposición, indicando ya ahora cuáles serán esos momentos; se trata del capítulo «Más sobre δόξα y ἀληθείη» (2.4) y de las partes generales de las exposiciones sobre la Sofística y sobre Platón (3.4 y 4).

Lo dicho hasta aquí como «Introducción» es, sin embargo, ya suficiente para que consideremos descartados ciertos esquemas conceptuales que se manejan habitualmente en relación con la historia de la filosofía griega. Así, por ejemplo, ya no se puede decir que de lo que se ocuparon los primitivos filósofos griegos fue de la «naturaleza», de lo «físico», material y sensible,

porque, si bien es cierto que se ocuparon precisamente de la φύσις, también lo es que φύσις no designa nada que tenga que ver en particular con lo «físico» o lo «material», ni funciona en Grecia delimitación alguna que coincida con nuestro concepto de lo «material» y lo «físico». Desaparece la posibilidad de contraponer un periodo «cosmológico» de la filosofía griega (que sería el periodo anterior a la Sofística) a un periodo «ontológico», representado por Platón y Aristóteles. Entre ambos «periodos» sitúa el esquema usual un periodo «antropológico», que estaría representado por la Sofística y Sócrates; pues bien, nuestra exposición ha mostrado ya (y sobre ello volveremos de todos modos) que, para el pensamiento griego, el ser del hombre consiste en el *ser*, si por «ser» entendemos la άληθείη, la φύσις y el λόγος, en el sentido de estas palabras al que hemos querido apuntar.

La historia de la filosofía no puede tomar como cosa clara de antemano las nociones filosóficas usuales, tales como «materia» y «espíritu», «naturaleza» e «historia», «sujeto» y «objeto», «esencia» y «existencia», porque la tarea de la historia de la filosofía es precisamente descubrir aquello que queda soterrado en el «culto» y «cultural» uso común e irresponsable de esas nociones, o, dicho de otra manera, inducir a no emplearlas si no es asumiendo toda la carga de todo lo que hay en ellas.

El filósofo más antiguo del que se conservan obras enteras es Platón (427-347 a. de C.). Su «maestro», Sócrates, no escribió nada, y de los filósofos anteriores solo poseemos: a) *fragmentos*, conocidos por nosotros a través de citas que hacen autores posteriores; b) *noticias*, dadas por autores posteriores. El mayor volumen de estos fragmentos y noticias nos es suministrado por autores de época «helenística», los cuales tampoco conocían directamente la obra de los «presocráticos», sino que dependen de fuentes anteriores. Dentro de la propia Grecia (en el sentido estricto que hemos dado a esta mención) la transmisión de los textos filosóficos fue muy irregular y no debemos caer en el error de atribuir generalmente a las referencias de un autor a otros anteriores el significado que tendrían si pudiésemos asumir que, por así decir, «tenía delante el texto» en el sentido que hoy podemos dar a esta expresión.


2. La época arcaica

2.1. Los milesios

Los tres primeros filósofos conocidos, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, eran de Mileto, ciudad jónica de Asia Menor, y escribieron en prosa jónica. Es probable que Tales no haya escrito nada.

Tales (aprox. 624-546)

No hay fragmentos de él. Según las noticias (fundamentalmente dadas por Aristóteles) dijo:

a) Que todo es en virtud del «agua», que el agua es la ἀρχή.

b) Que «todo está lleno de dioses».

Con respecto a *a)*: Aristóteles dice que quizá Tales se basaba en que, de todo, el alimento siempre es húmedo, y en que asimismo, de todo, los gérmenes tienen carácter húmedo, siendo el agua el ser (ἀρχὴ τῆς φύσεως, dice Aristóteles) de lo húmedo en cuanto tal. Esto no es una noticia, sino una conjetura interpretativa de Aristóteles; si es válido, el «agua» es el principio del nacer y crecer, es decir: la φύσις.

El mismo Aristóteles nos dice en otra parte que, según «dicen que dijo» Tales, la tierra reposa sobre el agua, flotando «como un trozo de madera o algo así».

Con respecto a *b)* podemos decir lo siguiente:

Por todas partes brilla esa presencia que se oculta; en todo hay «ser», φύσις; lo que para el filósofo resulta asombroso, que *es*, está en todo. Se ha interpretado la tesis *b)* de Tales como «hilozoísmo» (de ὕλη, «materia», y

ζωή, «vida»), es decir: que en todo hay «vida»; de acuerdo, si por «vida» se entiende φύσις.

Anaximandro (aprox. 610-545)

El más antiguo texto de filosofía que se conoce es la siguiente frase de Anaximandro:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

que puede traducirse así:

«De donde las cosas tienen origen, hacia allí tiene lugar también su perecer, según la necesidad; pues dan justicia y (dan) pago unas a otras de la injusticia según el orden del tiempo.»

Solo podemos asegurar que es de Anaximandro desde κατὰ τὸ χρεών («según la necesidad») hasta τῆς ἀδικίας («de la injusticia»), incluidas ambas expresiones. Vamos a exponer una interpretación más detallada sobre el texto griego:

1. Διδόναι… δίκην… τῆς ἀδικίας («dan… justicia… de la injusticia»):

Δίκη («justicia») tiene el sentido de «*ensamble*», «*trabazón*», a cada cosa su lugar, es decir: lo que Heráclito llamará λόγος. Entonces tenemos:

La presencia *de la cosa* = autoafirmación de la cosa = oscurecimiento de la presencia misma, del *ser* (δίκη) = ἀδικία.

Como la cosa solo *es* en virtud de la trabazón, de la δίκη, debe concederle de nuevo la palabra, abandonando su propio insistir en sí, su presencia: διδόναι («conceder», «reconocer») δίκην τῆς ἀδικίας: abandonando el propio insistir en sí, reconocer (= conceder) δίκη.

2. Διδόναι… τίσιν ἀλλήλοις («dan… pago unas a otras»):

Cada cosa *es* solo negando su «otro», predominando; pero, como en definitiva solo *es* en cuanto lo otro *es*, ha de reconocer a lo otro, otorgarle

(διδόναι) aprecio, estimación (τίσις), reconocerle lo que le pertenece, renunciando al predominio, esto es: a la presencia.

3. Todo esto ocurre en virtud de τὸ χρεών (traducción habitual: «la necesidad»; cf. χρή: «es necesario»). χράω es «poner a disposición», «prestar», «conceder»; χράομαι es «servirse de»; se trata de dos formas del mismo verbo. Y «servirse de» es para los griegos reconocer a la cosa su ser propio, como lo indica ya el que el percibir aparezca como cosa de «proyecto» (νόος); el ser propio de una silla le es concedido —reconocido — en el asumir la posibilidad de sentarse en ella; como en el caso de λόγος, este conceder por parte del hombre radica en la esencial pertenencia del hombre al primario conceder en el que le es adjudicado (concedido, reconocido) a cada cosa su ser propio. Dado que, en la propia frase de Anaximandro, es claro que el significado de τὸ χρεών no es puramente antropológico, hay que admitir, lo mismo que hicimos con el λόγος de Heráclito, que es a aquel primario conceder a lo que se refiere.

Además, Anaximandro dijo que la ἀρχή es τὸ ἄπειρον, donde seguramente ἀρχή no es palabra de Anaximandro y, en cambio, sí lo es ἄπειρον, lo i-limitado, in-definido, in-finito. En griego, πέρας significa «límite», es decir: de-terminación (por tanto, ser: «ser A» o «ser B»), definición. El ser, el λόγος, no es esto o aquello, no es ningún ente, no es *nada*; aquello en, por y según lo cual es dado a cada cosa su lugar no puede tener a su vez lugar alguno; el principio de toda determinación ha de substraerse a toda determinación.

Anaxímenes (muerto en 528/25)

Anaximandro había dicho que la ἀρχή es τὸ ἄπειρον. Tὸ ἄπειρον es lo que no tiene figura, determinación; por tanto, lo invisible. Lo invisible que envuelve y delimita todo es el *aire*. El aire (ἀήρ) es la ἀρχή según Anaxímenes, bien entendido que ἀρχή sigue siendo palabra de la tradición posterior y no de los propios milesios.

Las noticias añaden que Anaxímenes caracterizó como πύκνωσις y μάνωσις («condensación» y «enrarecimiento») el nacimiento de todo. A partir del aire, enrarecimiento es el llegar a ser del fuego; condensación el de las nubes, de estas el del agua, del agua el de la tierra, y de la tierra el de la piedra.

El único fragmento de Anaxímenes consistente en una frase entera (y no es seguro que sea textual) dice: «Como nuestra alma (ψυχή), siendo aire, nos rige, también soplo y aire envuelve el mundo todo». Uno de los términos homéricos que designan algo así como el alma, el término θυμός, significa literalmente el «aliento»; este significado tiende a pasar a ψυχή, y aquí Anaxímenes nos dice que el alma es aire como la ἀρχή es aire; no hay que pensar en una mera comparabilidad externa, sino en una especie de identidad, continuidad o unidad; el aliento (el aire que respiramos) es *uno* con el aire que «rodea» todo.

2.2. Parménides

Vivió en la segunda mitad del siglo VI y primera del V. Era de Elea, ciudad griega en el sur de Italia. Escribió un poema en hexámetros dactílicos del que se conservan fragmentos.

Primeramente traduciremos gran parte de los fragmentos; el lector debe volver a ellos, y a las notas que ponemos a pie de página, cuando haya leído nuestra posterior exposición del pensamiento de Parménides. Traducimos convencionalmente νοεῖν por «pensar», ἀληθείη por «verdad», δόξα por «parecer».

B 1. *Las yeguas que me llevan me han enviado tan lejos como el deseo puede alcanzar, pues, conduciéndome, las diosas me han hecho llegar al camino*[2]*, rico en decires, que (sobre)pasando todas las ciudades, porta al hombre que sabe* (= que ha visto: εἰδώς)[3]*; por allí fui llevado; por allí, en efecto, me llevaron, tirando del carro, las yeguas, que ponen de manifiesto muchas cosas, y muchachas mostraban el camino. El eje en los cubos, ardiendo, lanzaba un sonido de flauta —pues era apretado de ambos lados por dos torneadas ruedas—, cuando las hijas del sol se apresuraban a guiar, dejando atrás la morada de la noche, hasta la luz*[4]*, apartando de sus cabezas con las manos los velos.*

Allí son las puertas de los caminos de la noche y el día[5]*, y las tiene a ambos lados un dintel y un umbral de piedra; etéreas*[6]*, están cubiertas* (= llenas) *por grandes hojas; de ellas la justicia, la del múltiple «dar pago», tiene las llaves, llaves de doble sentido*[7]*. Seduciéndola, las doncellas con dulces palabras la convencieron hábilmente de que para ellas retirase veloz de las puertas la barra sujeta con una clavija; y las puertas, de la separación de sus hojas, hicieron una abierta garganta*[8]*, lanzándose al*

vuelo, haciendo girar alternativamente en los goznes los ejes ricos en bronce, ajustados mediante herrajes y clavos; por allí, a través de las puertas, recto condujeron las muchachas por la vía el carro y las yeguas.

Y la diosa[9] *me acogió benévolamente, cogió con su mano mi mano derecha, y así dijo su decir y me dirigió la palabra: Muchacho, compañero de aurigas inmortales, que alcanzas mi morada con las yeguas que te llevan, salve, pues no es un destino malo el que te envió a este camino —está, en efecto, al margen de la vía pública de los hombres—, sino lo debido y la justicia* (θέμις τε δίκη τε). *Es preciso que te percates de todo: tanto del corazón sin temblor de la redonda verdad como de los pareceres de los mortales*[10]*, en los que no hay verdadera solidez. Pero, en todo caso, aprende también esto: que* (y cómo) *lo aparente tenía que ser de modo digno de crédito, atravesando todo de un lado a otro*[11].

B 2. *Diré —tú escucha y guarda mis palabras— qué únicos caminos de búsqueda hay que pensar:*

el uno: que es, y que no es no-ser; es el camino de la convicción —pues sigue a la verdad—;

el otro: que no es, y que no-ser es preciso; este te hago saber que es un sendero absolutamente desconocido[12]*; pues no podrás conocer el no-ser —no es, en efecto, cumplible— ni podrás darlo a conocer.*

B 3. *pues lo mismo es pensar y ser.*

B 4. *Mira, sin embargo,* (cómo) *lo ausente* (es) *firmemente presente para el pensamiento*[13]*; pues no separarás el ser, cortándolo, de su adherencia* (ἔχεσθαι: «tenerse», «estar asido a») *al ser; ni dispersándolo totalmente por todas partes, con arreglo al orden, ni componiéndolo.*

B 5. *Común es, de donde yo empiece; pues a ello volveré de nuevo*[14].

B 6. *Es preciso decir y pensar que el ser es*[15]*; en efecto, ser es, nada, en cambio, no es; de esto te ordeno que te apercibas. En primer lugar te aparto de este camino de búsqueda*[16]*, pero a continuación* (te aparto) *de aquel*[17] *que andan errantes* (o «tambaleándose»)[18] *los mortales, que nada saben* (= han visto), *dobles cabezas; pues en sus pechos la ausencia de recursos dirige un pensar errante; son llevados, sordos y ciegos a la vez, estupefactos, turba sin discernimiento, para quienes el ser y no ser vale*

como lo mismo y como no lo mismo, y de todos ellos es camino el dar vueltas sobre sus propios pasos.

B 7. *Pues he aquí lo que nunca será domado: no-ente ser*[19]*. Tú, aparta tu pensamiento de este camino de búsqueda, y no te lleve a la fuerza el hábito de la mucha experiencia por este camino: mover el ojo que no examina y el oído lleno de ruido y la charla; por el contrario, decide con discernimiento* (κρῖναι δὲ λόγῳ) *la litigiosa cuestión que por mí ha sido dicha*[20].

B 8.[21] *Queda un solo decir del camino: que es; sobre ese camino hay múltiples señales: que, siendo no nacido, es también no perecedero, pues es de miembros intactos, y sin temblor y sin final; nunca era ni será, puesto que es ahora todo a la vez, uno, continuo; pues ¿qué nacimiento de él buscarás?, ¿cómo y de dónde ha crecido?; no te permitiré decir ni pensar que de no-ser; pues ni decir se puede ni pensar que no es. Y ¿qué necesidad lo habría empujado, antes o después, partiendo de la nada, a ser? Así, es preciso que o sea de todas todas o no sea. Nunca la fortaleza de la convicción dejará que de no-ser llegue a ser algo aparte de ello mismo*[22]*; por ello ni que nazca ni que perezca deja la justicia, soltando sus lazos, sino que mantiene; y el juicio acerca de ello está en esto*[23]*: es o no es; y está desde luego decidido, según necesidad, dejar sin pensar y sin nombre el uno* (de los dos caminos) *—pues no es camino verdadero— y que el otro es y es verdadero. ¿Cómo, siendo, podría perecer luego?*[24]*, ¿cómo podría haber nacido?; si nació, no es, ni si en algún momento va a ser. Así queda extinguido el nacimiento e ignorado el perecer.*

No es divisible, puesto que es todo lo mismo; ni en modo alguno «allí más», lo que le impediría ser continuo (συνέχεσθαι: «tenerse junto»), *ni en modo alguno menos, sino que es todo lleno de ser. Por eso es todo continuo* (= de una vez)*; pues ser toca* (= alcanza, limita con) *a ser.*

Por otra parte, inmóvil en los límites de fuertes vínculos es sin principio y sin cese, puesto que nacimiento y muerte han sido apartados lejos, la convicción verdadera los ha rechazado. Permaneciendo lo mismo y en lo mismo, yace cabe sí, y así permanece allí mismo firme; pues la fuerte necesidad lo tiene en las ataduras del límite, que por ambos lados lo retiene, por lo cual es ley que el ser no es sin fin; pues es no necesitado; y

siendo (sin fin) *necesitaría de todo* (= de totalidad, de compleción, de acabamiento)[25].

Y lo mismo es pensar y aquello por lo cual es el pensamiento. Pues sin el ser, en el cual ha sido dicho[26]*, no encontrarás el pensar; nada, en efecto, es o será*[27] *otro aparte del ser, puesto que la Moira lo ha ligado a ser entero y sin movimiento; por ello será nombre*[28] *cuanto los mortales han fijado, convencidos de que es verdadero, nacer y perecer, ser y no ser* (εἶναί τε καὶ οὐχί), *y cambiar de lugar y mudar la superficie brillante* (= el color).

Pero, puesto que (hay) *límite* (, el cual es lo) *último, está terminado de todas partes, semejante al volumen de una esfera bien redondeada; de igual peso en todas direcciones a partir del centro; pues ni mayor en nada ni en nada menor es preciso* (= conviene) *que sea aquí o allá. Pues ni hay no ser*[29]*, que le impida llegar a la igualdad, ni el ser es de modo que haya más ser por aquí, menos por allí, puesto que es todo inviolable; en efecto, de todas partes igual a sí, se encuentra de igual modo en los límites.*

Aquí pongo término a mi segura razón (λόγος) *y pensamiento acerca de la verdad; a partir de aquí, aprende los pareceres de los que se nutren los mortales, oyendo el orden engañoso de mis palabras*[30].

Pues han fijado su juicio en nombrar dos formas, de las cuales una no es preciso (= no conviene)[31] *—en lo cual andan errantes—; han discernido la figura en contrarios y han puesto las señales unas fuera de otras, aquí el fuego etéreo de la llama, que es favorable, ligero, lo mismo consigo en todas partes y no lo mismo que lo otro; y enfrente han puesto también aquello otro en sí mismo: la noche sin conocimiento, cuerpo denso y compacto. Toda la disposición aparente yo te muestro, para que nunca una sentencia de los mortales te eche a un lado*[32].

* * *

El pensador ha de hacerse cargo tanto de la *verdad* (ἀληθείη, véase 1) —del «corazón sin temblor de la redonda verdad»— como del *parecer*, del que se nutren los mortales, porque el parecer pertenece esencialmente a la

verdad (véase B 1, final, y la nota correspondiente). El «camino» del parecer es el que andan «errantes, los mortales que nada saben». El «camino» de la verdad es propio del pensador. Pero los dos caminos no se dan el uno sin el otro:

Por una parte, nada podría parecer ni aparecer si no hubiese de antemano claridad (véase 1), abertura, ἀληθείη; por tanto, el parecer presupone la verdad, y el «estar en la apariencia» presupone un originario «estar en la verdad», aunque de modo necesario este resulte comúnmente dejado atrás y olvidado. Por otra parte: la verdad, el desocultamiento, es la claridad en la que algo puede aparecer; pero lo que en el desocultamiento aparece, lo que reclama la atención, lo que se afirma —por así decir— como tema expreso, no es la claridad misma, sino aquello que en tal claridad aparece; y la exclusividad de esto, de *lo* apareciente, frente a las condiciones mismas del aparecer, es el «parecer» (δόξα) de que nos habla Parménides. Llamamos «*lo* ente» (τὰ ἐόντα) a *lo* que aparece (τὰ δοκοῦντα), y «el ser» (τὸ ἐόν) al aparecer mismo es decir: a la constitución del aparecer en sí mismo, a lo que hace posible que algo en general aparezca, o sea: a la claridad (ἀληθείη) misma.

A la oposición verdad/parecer corresponde la oposición de dos posturas fundamentales del ser humano, de las cuales una es la posibilidad de asumir propiamente aquello que en el fondo el hombre es en todo caso; este modo de ser propio del hombre es el νοεῖν (véase 1). Bien entendido que el pensar (el νοεῖν) no es ajeno a la δόξα, sino que precisamente es asumir la necesidad de esta. El tema del pensar es la verdad (= el ser), pero este tema es al mismo tiempo la necesidad del parecer.

Esto ocurre porque el tema del pensar es en sí mismo algo doble, es una oposición, una «litigiosa cuestión», como lo indica la propia palabra «verdad» (ἀ-ληθείη), que expresa el arrancar(se) al ocultamiento, por lo tanto una lucha. Por eso dice Parménides que el νοεῖν se encuentra siempre ante dos caminos: «el uno: que es, y que no es no-ser» (es decir: presencia, desocultamiento), «el otro: que no es, y que no-ser es preciso» (ocultamiento, necesidad del no-ser). En otras palabras:

a) Si «ser» se convierte en tema de consideración, es que hay —mejor: que (no-)hay— no-ser (véase 1).

b) «Ser», en efecto, se entiende como presencia, en el sentido de φύσις expuesto en 1, y, por tanto, como arrancar(se) al *ocultamiento*.

Pero la experiencia del no-ser es (no-)experiencia (véase de nuevo 1); es *no*-percibir, *no*-experimentar, *no*-decir.

Precisamente porque la experiencia del ser, de la presencia, es al mismo tiempo experiencia del ocultamiento, de la nada, y, por tanto, no-experiencia, huida, por eso a la verdad le pertenece quedar olvidada como tal, por eso es necesario el parecer.

Estamos viendo que las oposiciones que «definen» la noción de *ser* pueden exponerse también como oposiciones constitutivas de la propia existencia del hombre. Esto responde a que el ser humano (cuya designación esencial en Parménides es el νοεῖν) no es otra cosa que estar abierto a la presencia: la presencia de lo ente (y precisamente en su doble vertiente de presencia y de afirmación exclusiva de *lo* presente, de verdad y de δόξα) es al mismo tiempo la existencia (el ser-hombre) del hombre: «lo mismo es νοεῖν y ser» (B 3). Otra interpretación —aparentemente otra— de esta frase no es sino la misma: νοεῖν es percibir, y todo lo que entra en el ámbito de la percepción, ese ámbito mismo, es *ser*; no-ser es substraerse a la presencia y, por tanto, a la percepción. Porque *ser* no tiene lugar de otro modo que como arrancar(se) al no-ser, por eso el νοεῖν no es sino arrancar(se) a un *no*-percibir, a un escapársenos la cosa, a una huida.

Todo lo que Parménides (mejor dicho: «la diosa») dice del *ser* consiste en desarrollar los dos aspectos mencionados de la oposición fundamental; consiste, en efecto, en apartar del ser todas las determinaciones de *lo* ente y todo no-ser. Nos referimos concretamente a B 8 (hasta «Aquí pongo término…»; véase, junto con las notas correspondientes). Vamos a insistir aquí en lo referente a la *finitud* del ser:

a) El ser no es finito en el sentido de que empiece a ser y deje de ser, porque el ser no puede no-ser.

b) Tampoco es finito en el sentido de que sea algún *esto* o *aquello* determinado, porque el ser no es ningún ente.

c) Sin embargo, es preciso que no sea infinito; en efecto, el ser tiene su propio estatuto, su propio límite, su propia necesidad, que precisamente le impide moverse, nacer y perecer, etc. De algún modo el ser tiene una cierta constitución; pero esto es lo mismo que hemos dicho al decir que es oposición a algo, y es esto lo que quiere decir «finitud». El ser no es ningún ente, pero de alguna manera tiene sentido afirmar de él que «es» (es decir: que aparece, que puede hacerse digno de consideración, que podemos preguntarnos por él), y esto solo tiene sentido si es finito, si es oposición a…; también por eso la (no-)experiencia del no-ser es necesaria. Luego es la propia oposición fundamental la que constituye el estatuto, la ley, la necesidad, del ser, la que determina qué es lo que el ser puede y qué es lo que no puede; esta es la ἀνάγκη, la μοῖρα y la δίκη de que nos habla el fragmento 8.

d) Pensado en griego, tener límite no es ser «limitado» (en el sentido moderno), por lo tanto imperfecto, sino ser acabado, completo. El ser es *completo* por lo mismo que es finito; es «semejante al volumen de una esfera bien redondeada»; la esfera, en efecto, no tiene un comienzo y un final, ni necesita de nada (no tiene prolongación posible en ninguna dirección), no tiene direcciones privilegiadas, ni está dividida, sino que es igual por todas partes y en todas direcciones, y precisamente por todo eso es finita, acabada, cerrada en sí misma.

Después de todo lo anterior (más aquello en lo que no hemos insistido) acerca del «ser», Parménides (mejor dicho: «la diosa») anuncia que ha terminado su decir acerca de la verdad, y que a continuación va a exponer las δόξαι («pareceres»), de las que se nutren los mortales.

En el plano de la δόξα hay diversidad, es decir: yuxtaposición: esto y aquello, ser *y* no ser («no» es aquí οὐ: A es A *y* no (οὐ) es B); cada cosa es *fijada* («fijar»: κατατίθεσθαι) en sí misma; la determinación de cada cosa —cada determinación— es ὄνομα («nombre»), es decir: presencia —designación— de *cada* cosa, en oposición a λόγος (presencia de todo a la vez, uno-todo; véase 1). Lo que Parménides presenta como δόξα es una exposición del orden de las cosas, del cielo, la tierra, el sol, la luna, los dioses, los hombres, es decir: *lo* ente. También aquí parte de dos contrarios

fundamentales: el «fuego» (πῦρ) —a veces la «luz» (φάος)— y la «noche» (νύξ), que, ciertamente, corresponden a «ser» y «no-ser», a claridad y ocultamiento, pero de modo que la diferencia es la siguiente:

En el plano de la verdad no hay ser *y* no ser, sino que «ser es» es lo mismo que «no-ser no-es»; no se trata de «dos», sino de que el uno que une todo es en sí mismo lucha; en la parte del poema relativa a la verdad no aparece la palabra «dos», ni el «y» entre «ser» y «no-ser». En cambio, al comenzar la exposición del parecer, se nos dice que los hombres han *fijado* (κατέθεντο; de κατατίθημι, verbo que solo aparece referido a la δόξα) la denominación (ὀνομάζειν, también, como ὄνομα, palabra exclusiva de este plano) de dos «formas» (μορφαί), que las han *puesto* (ἔθεντο) una enfrente (y fuera) de la otra, y cada una en sí misma. A partir de estos dos contrarios fundamentales se construye todo.

> La parte del poema referente a la δόξα era de considerable extensión, y no cabe duda de que para Parménides tenía verdadera importancia; era como la aplicación de su ontología al conocimiento de las cosas, aplicación que Parménides se cuida ante todo de distinguir de la ontología misma, pero que no por eso deja de ser algo suyo; incluso de hecho, históricamente, es original; asimila elementos de la «cosmología» de la época, pero sus líneas fundamentales solo pueden explicarse a partir de la propia ontología de Parménides. Por desgracia, la transmisión de la parte del poema relativa a la δόξα es muy deficiente. Podemos decir lo que sigue:
>
> 1. Según Parménides, el todo está lleno *por igual* de luz y de noche, y nada hay aparte de luz y noche.
>
> 2. Los círculos de los astros son unos de fuego y otros de mezcla de fuego y noche. La tierra —probablemente— es según Parménides «noche» (cf. B 8: «cuerpo denso y compacto»); de aquí, quizá, el que Aristóteles, al citar los «contrarios» de Parménides, les llame «fuego» y «tierra». En cambio, el «cielo» (la bóveda celeste, que es lo último y es esférica) fue, al parecer, considerado por Parménides como «fuego».

3. También el hombre es fuego y noche, y el percibir tiene lugar de lo mismo por lo mismo: el hombre percibe el fuego en cuanto que el hombre mismo es fuego, (no-)percibe la noche en cuanto que él mismo es noche; porque el fuego es la claridad, lo visible, y la noche es lo impenetrable, la oscuridad, y en toda percepción hay ambas cosas; B 16 dice: «Según cada cual tiene la mezcla de sus miembros múltiplemente errantes, así se instala cabe los hombres el percibir (νόος); pues lo mismo es para los hombres, para todos y para cada uno, lo que piensa (φρονέει): la φύσις de los (propios) miembros; en efecto, el más (= el predominio, de luz o noche), eso es la percepción». Una noticia de Teofrasto nos hace pensar que el recuerdo sería predominio del fuego, el olvido predominio de la noche; y, sabido que la muerte es la pérdida del fuego y el dominio exclusivo de la noche, Teofrasto cita, como expresamente dicho por Parménides (aunque no sean palabras textuales), lo siguiente: «que el muerto no siente la luz y el calor y el sonido…, pero siente el frío y el silencio y los (demás) contrarios».

4. «En el medio» de los círculos, pero sin que nos sea posible precisar más con los textos de que disponemos, está «la diosa (δαίμων), que gobierna todo, que en todo rige el terrible parto y la mezcla, enviando lo femenino a mezclarse con lo masculino y, a la inversa, lo masculino a mezclarse con lo femenino» (B 12). Todo hace pensar que la «mezcla» es la mezcla de la luz y noche, que «lo masculino» es la luz y «lo femenino» la noche. B 13 nos dice que «de todos los dioses, (la diosa) concibió (μητίσατο: ideó, maquinó, meditó) el primero al amor (ἔρως)».

La interpretación tradicional de Parménides arranca de la interpretación de τὸ ἐόν como «lo (verdaderamente) ente» y de τὰ δκοῦντα como «lo aparente» (que «propiamente no es»). Es decir: arranca de la posición «platónica» (para una relativización de este adjetivo véase 4), según la cual lo ente propiamente dicho es lo inmóvil, y las cosas sensibles, en cuanto sensibles, propiamente no son. Consecuentemente, el νοεῖν es interpretado

como el «conocimiento superior (o intelectual)», opuesto al «conocimiento sensible». Esta manera de interpretar a Parménides es un claro ejemplo de algo que se ha hecho en general con los pensadores que estamos estudiando: tomar implícitamente como designación seria la habitual palabra «presocráticos» (o, lo que es lo mismo, «preplatónicos»), o sea: interpretarlos en función de Platón y Aristóteles, lo cual impide entre otras cosas entender a Platón y Aristóteles desde sus verdaderas raíces, desde sus raíces griego-arcaicas.

2.3. Heráclito

Vivió, como Parménides, en la segunda mitad del siglo VI y primera del V. Era de Éfeso, ciudad griega (jónica) en Asia Menor. Escribió en prosa jónica.

Mientras que de Parménides conocemos 19 fragmentos, de Heráclito tenemos 130 (cifra aproximada, porque hay algunos dudosos), y, sin embargo, del volumen total de texto podemos decir al menos que no es considerablemente mayor. Es que los fragmentos de Parménides son de extensión muy variada, y los de Heráclito todos muy breves, desde una sola palabra hasta no más de ocho líneas.

Heráclito fue llamado «el oscuro», y las noticias nos han transmitido su imagen como la de quien desprecia todo aquello a lo que «la multitud» hace caso.

Como al tratar de Parménides, traduciremos primero parte de los fragmentos; luego haremos una introducción general al pensamiento de Heráclito, después de la cual el lector debe retornar a los fragmentos y a las notas con las que tratamos de ayudar a su comprensión. Dejamos sin traducir varias palabras, como λόγος y φύσις, cuyo sentido hemos tratado de aclarar en las primeras páginas de este libro.

B 1. *Siendo este* λόγος (siempre), (siempre) *los hombres no comprenden, antes de oír y habiendo oído al principio; pues, produciéndose todo según este* λόγος, (ellos) *semejan a inexpertos, cuando experimentan palabras y obras tales cuales yo expongo definiendo cada cosa según* φύσις *y poniendo de manifiesto cómo es. A los demás hombres les pasa desapercibido cuanto hacen despiertos, igual que olvidan cuanto hacen durmiendo*[33].

B 2. *Por lo cual es preciso seguir lo común. Y, siendo el* λόγος *común, la multitud vive como si tuviesen su propio entendimiento.*

B 6. (El sol) *es nuevo cada día*[34].

B 8. *Lo contrapuesto con-viene, y de lo diferente armonía supremamente bella*[35].

B 16. *¿Cómo podría alguien permanecer oculto ante el jamás-hundirse?*[36].

B 21. *Muerte es cuanto vemos despiertos, cuanto* (vemos) *durmiendo* (es) *sueño*[37].

B 26. *El hombre en* (la noche,) *la benévola, alcanza* (= prende, enciende) *para sí* (una) *luz, cuando se ha extinguido su visión; viviendo, alcanza al* (= linda con el) *muerto, durmiendo; despierto, alcanza al* (= linda con el) *durmiente*[38].

B 27. *A los hombres les aguarda muertos lo que no esperan ni se figuran*[39].

B 29. *Uno eligen en vez de todo los mejores, la fama inagotable de lo mortal* (o «de los mortales»)*; en cambio, la multitud está saciada, como ganado*[40].

B 30. *Este* κόσμος, *de todo* (= para todas las cosas) *el mismo, ni alguno de los dioses ni de los hombres lo hizo, sino que en cada caso ya era y es y será, fuego siempre viviente, encendiéndose según medida y apagándose según medida.*

B 31. *Conversiones del fuego: primero mar, y del mar la mitad tierra, la mitad soplo ardiente.*

‹La tierra› se deshace en mar y (así) *es medida al mismo* λόγος *que era antes de llegar a ser tierra.*

B 32. *Uno,* τὸ σοφόν, *único, quiere y no quiere ser dicho con el nombre de Zeus*[41].

B 36. *Para las almas* (es) *muerte llegar a ser agua, para el agua* (es) *muerte llegar a ser tierra, y de la tierra nace el agua, del agua el alma*[42].

B 41. *Uno* (es) τὸ σοφόν, *ser capaz del juicio que gobierna todo de un lado a otro.*

B 43. *Es preciso extinguir* (la) ὕβρις, *más que* (un) *incendio*[43].

B 45. (Aun) *recorriendo todo camino, no llegarás a encontrar, en tu marcha, los límites del alma; tan profundo λόγος tiene*[44].

B 50. *Prestando atención no a mí, sino al* λόγος, *tiene lugar acuerdo* (ὁμολογεῖν, = pertenecer al λόγος, decir a una con el decir), (esto es:) *saber* (σοφόν), (esto es:) *uno: todo*[45].

B 51. *No comprenden que lo diferente concierta consigo mismo: armonía de lo que retorna sobre sí mismo, como la del arco y la de la lira.*

B 52. Αἰών *es un niño que juega, que mueve sus peones; de un niño* (es) *el mando*[46].

B 53. (La) *guerra es padre de todo, de todo es rey, y a unos hace aparecer como dioses, a otros como hombres, a unos hace esclavos, a otros libres.*

B 54. *Armonía inaparente más fuerte que la aparente*[47].

B 60. (El) *camino arriba abajo* (es) *uno y el mismo*[48].

B 62. *Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo* (los inmortales) *la muerte de aquellos* (= de los mortales), *habiendo muerto* (los mortales) *la vida de aquellos* (= de los inmortales)[49].

B 63. *Para el que allí es, se levantan, y devienen, en vigilia, guardianes de los vivos y de los muertos*[50].

B 64. *Y el todo lo gobierna el rayo*[51].

(Sin número). (El fuego es) φρόνιμον (= sabio, sensato)[52].

B 65. (El fuego es) *carencia y saciedad*[53].

B 66. *Llegado el fuego, (todo lo juzgará y) de todo se apoderará*[54].

B 72. *Aquello con lo que en mayor medida tratan constantemente, el* λόγος, *de eso se apartan, y aquello con lo que se tropiezan cada día, eso les aparece extraño.*

B 73. *No conviene hacer y decir como durmiendo.*

B 76. (El fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua). (La muerte del fuego es para el aire nacimiento, y la muerte del aire es nacimiento para el agua). (Hacerse agua es la muerte de la tierra, y hacerse aire la muerte del agua, y fuego la del aire y a la inversa)[55].

B 77. *Para las almas* (es) *deleite o* (?) *muerte hacerse húmedas*[56].

B 78. *El modo de ser humano no comporta entendimiento, el divino sí.*

B 85. (Es) *difícil luchar contra el deseo; pues lo que quiere, lo compra al precio del alma*[57].

B 88. *Lo mismo es viviente y muerto y despierto y durmiendo y joven y viejo; pues esto de un golpe es aquello y de nuevo aquello de un golpe es esto.*

B 89. *Para los despiertos, el* κόσμος *es uno y común.*

B 90. *El fuego se cambia por el todo, y todo por el fuego, como el oro por riquezas y las riquezas por oro.*

B 93. *El señor del cual es el oráculo de Delfos ni dice ni oculta, sino que significa*[58].

B 94. *El sol no sobrepasará la medida; si lo hiciese, las Erinias, guardias al servicio de la Justicia* (δίκη), *lo descubrirían*[59].

B 100. *Las horas, que portan todo*[60].

B 101. *Me he buscado a mí mismo.*

B 102. *Para el dios todo* (es) *hermoso y bueno y justo; los hombres, en cambio, toman lo uno como injusto, lo otro como justo*[61].

B 108. *De cuantos he oído las razones* (λόγοι), *ninguno alcanza hasta conocer esto: que σοφόν es aparte de todo*[62].

B 113. *Es común a todos el pensar* (φρονέειν).

B 114. *Los que dicen con pensamiento* (νόος), *es preciso que se hagan fuertes en lo común de todo(s), como la ciudad en la ley, y aún con mucha más fuerza: pues todas las leyes de los hombres se alimentan en virtud de una, la divina; domina, en efecto,* (esta) *tanto cuanto quiere, y basta para todo y sobra*[63].

B 115. *Del alma es el* λόγος *que se aumenta a sí mismo*[64].

B 118. *El alma seca* (es) *la más sabia y la mejor*[65].

B 119. *Morada para el hombre el dios*[66].

B 123. *El salir a la luz ama el ocultamiento.*

B 124. *Como polvo esparcido al azar* (es) *el* κόσμος, *el más hermoso*[67].

* * *

La interpretación tradicional de Heráclito se guía por dos tesis: *a)* que todo fluye y nada permanece (nada «es»); *b)* la llamada «unidad de los contrarios»: A es no-A. Para lo primero se cita frecuentemente πάντα ῥεῖ («todo fluye»), que no es fragmento de Heráclito, y también lo de que «no es posible meterse dos veces en el mismo río» (B 91), de lo cual hablaremos más adelante. Lo segundo se basa en textos de Heráclito como B 88: «Lo mismo es viviente y muerto y despierto y durmiendo y joven y viejo; pues esto de un golpe es aquello y de nuevo aquello de un golpe es esto.»

La interpretación a la que se llega habitualmente se hace contrastar con una interpretación de Parménides según la cual este habría defendido la unidad e inmovilidad *del ente* (por tanto, identificado «ser» con inmutabilidad, a la manera del «Platón» usual), con lo cual resulta que Heráclito habría afirmado que no hay tal «ser», sino solo el puro devenir. Así se llega a una de las tesis fundamentales de la exposición habitual y convencional de la historia de la filosofía griega: que Parménides y Heráclito son dos polos opuestos; que el primero defendió el *ser* y negó el movimiento; que el segundo afirmó que solo hay movimiento y que no hay «ser», que no hay determinaciones fijas.

Que «todo fluye», que lo ente no es nunca fijo, que lo que es A es enseguida no-A, también podría haberlo dicho Parménides, y en general cualquiera. Lo que importa es saber si tal descriptiva afirmación merece el título de «filosofía», y si puede ser tesis fundamental de alguien que de lo que trata, según él mismo nos dice, es de λόγος, φύσις, κόσμος. Fue Platón quien primero, que podamos saber, presentó como tesis de Heráclito eso que luego ha pasado a ser la definición de «heraclitismo»; en el diálogo *Crátilo* nos dice: «Dice Heráclito que todo se mueve y nada permanece, y, comparando lo ente a la corriente de un río, dice que no podrías meterte dos veces en el mismo río». No es cuestión de discutir si todo eso lo dijo o no lo dijo de hecho Heráclito; en todo caso, en esta y otras parecidas afirmaciones de Platón, no se trata de un esfuerzo por comprender al pensador Heráclito; esas afirmaciones forman parte del diálogo platónico; no del diálogo en sentido literario, sino en el sentido de que forman parte de un discurrir filosófico solo en la medida en que ese discurrir es el de Platón. Véase, por

otra parte, de qué modo Aristóteles nos relata el origen de la doctrina «platónica» (y de nuevo remitimos a 4 para una relativización de este adjetivo) de las «ideas»: «(Platón), habiendo sido, desde su juventud, primeramente próximo a Crátilo (supuesto seguidor de Heráclito; fines del siglo V) y a las opiniones heraclíteas, según las cuales todo lo sensible fluye constantemente y no hay ciencia de ello (no puede haber ciencia al no haber determinaciones fijas), más tarde siguió pensando eso mismo; por otra parte, habiéndose ocupado Sócrates de lo moral, y no de la φύσις toda, pero buscando en eso (en lo moral) lo general y siendo el primero que fue capaz de discurrir acerca de definiciones, haciendo (Platón) caso a aquel (a Sócrates), debido a ello pensó que eso (el definir y operar con definiciones) tiene lugar con referencia a algo distinto y no a lo sensible; pues (pensó que) es imposible que la definición sea de algo de lo sensible, al ser lo sensible constantemente cambiante» (Metaph. A, 987 a 32—b 7). En otras palabras: habiendo tomado de Sócrates la noción del ser como εἶδος (el «qué es», interpretación del εἶδος de Platón que en 4 matizaremos), y reconociendo (de acuerdo con «las opiniones heraclíteas») que a las cosas («sensibles») no les pertenece el *qué es*, porque son A y enseguida B, Platón habría llegado a admitir que el *qué es*, la determinación, se refiere a algo distinto de la cosa sensible misma. La «opinión heraclítea» aparece aquí no como filosofía, sino como la afilosofía opuesta a la filosofía de Platón, como la no-búsqueda del ser, entendiendo por «ser» lo que Platón entiende por tal, como la presencia inmediata a la que toda filosofía (en este caso la de Platón) es un arrancar(se). Aristóteles, por su parte, no parece estar convencido de que la citada «opinión heraclítea» sea lo que verdaderamente dijo Heráclito; en efecto, las referencias que por su cuenta hace a ello contienen una precaución, así: «Es imposible que alguien piense que lo mismo es y no es, como *algunos creen que dice* Heráclito» (Metaph. Γ, 1005 b 23-25). En cambio, atribuye sin vacilación a Crátilo, del que por lo demás no sabemos casi nada, la tesis de que no hay determinaciones fijas, de modo que no es posible decir nada; en efecto, limitando la consideración a lo sensible, no podemos llamar a nada con ningún nombre, porque el nombre significa una determinación, A, y eso a lo que llamamos A no tiene por qué seguir siendo A en el momento mismo en que lo

mencionamos; de modo que esta es «la más extrema opinión, la de los que *dicen que* heraclitizan y la que sostuvo Crátilo, el cual en último término pensaba que no se debe decir nada, y (en vez de decir) se limitaba a mover el dedo (a señalar las cosas en vez de darles nombres), y reprochaba a Heráclito el haber dicho que no es posible meterse dos veces en el mismo río, porque él (Crátilo) pensaba que ni siquiera una vez» (Aristót., Metaph. Γ, 1010 a 10-15).

Es ese discurrir «platónico» al que nos hemos referido el que fundamenta la contraposición Heráclito-Parménides. Parménides estaría del otro lado: frente a la diversidad y movilidad de lo sensible, habría puesto la unidad y la inmutabilidad como principio, si bien solo de un modo abstracto, sin ocuparse de encontrar en ella la determinación, el contenido, el qué.

Sin embargo —y esto es solo el primer paso— la simple inspección del conjunto de lo que conocemos de Heráclito nos hace observar lo siguiente:

1. Que, si el discurso de la diosa de Parménides comenzaba contraponiendo la ἀληθείη a los pareceres de los que se nutren los mortales, el libro de Heráclito (del que sabemos que B 1 era precisamente el comienzo) empieza anunciando que «siendo este λόγος (siempre), (siempre) los hombres no comprenden…» y «produciéndose todo según este λόγος, (ellos) semejan a inexpertos…». Es la misma contraposición la que es comienzo a la vez de la obra de Heráclito y del discurso de la diosa de Parménides. Y Heráclito dice «este λόγος», es decir: «aquello de lo que aquí se trata, a saber: el λόγος»; la obra de Heráclito trata precisamente del λόγος. ¿No será el λόγος lo mismo que la ἀληθείη de Parménides?

2. En efecto, lo que Heráclito dice de ὁ λόγος es lo que Parménides dice de τὸ ἐόν; así: que es siempre, que es «común» (ξυνός), es decir: uno para todo, uno que une todo, etc.

3. Que, si la diosa de Parménides empezaba diciendo que el pensador también ha de hacerse cargo del parecer, Heráclito se refiere constantemente a «los hombres» y «la multitud», y no solo desdeñosamente, como se ha interpretado, sino tratando de poner de manifiesto en qué consiste su ignorancia. Que, si tratando de Parménides y

de ἀληθείη nos veíamos obligados a admitir que el parecer mismo presupone una originaria pertenencia del hombre a la verdad, es Heráclito quien nos dice: «Aquello con lo que en mayor medida tratan constantemente, el λόγος, de eso se apartan, y aquello con lo que se tropiezan cada día, eso les aparece extraño» (B 72). Que —finalmente y decisivamente—, si la diosa de Parménides dice que lo aparente «*tenía que*…» (Parmén., B 1, final), es decir: que la necesidad de la δόξα es la verdad misma, fue Heráclito quien pronunció lo más lacónico y definitivo al respecto: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (B 123): «el salir a la luz se entrega al ocultamiento».

¿Qué pasa entonces con el «fluir» y la «unidad de los contrarios»?; recordemos lo dicho en 1 acerca de λόγος y φύσις.

Que el λόγος, siendo el de esto o de aquello, sea a la vez el λόγος a secas, uno para todo, *podría* entenderse en el sentido de que la determinación de esto como esto es a la vez la determinación de lo otro como lo otro; determinar(se) el día como día es a la vez determinar(se) la noche como noche, la determinación es siempre determinación de contrarios, y toda determinación reposa en contrariedades. Esto —que, fundamentalmente no nos lleva más allá de la noción «platónica» de «ser» como determinación, εἶδος— nos permitiría hablar de una especie de «unidad de los contrarios», pero no nos explicaría tres cosas que en realidad son una:

a) Que la identidad de los contrarios aparezca en Heráclito como cosa de *cambio*: los contrarios son lo mismo porque «esto de un golpe es aquello y de nuevo aquello de un golpe es esto» (B 88).

b) Que el «fluir» de las cosas sea efectivamente un tema de Heráclito, aunque no sea de Heráclito la frase «todo fluye».

c) Que al λόγος Heráclito le llame también φύσις, que significa «nacer», «brotar», «crecer».

El recuerdo de lo que en 1 dijimos sobre λόγος y φύσις nos dice ahora lo siguiente:

La «presencia» arcaica no puede entenderse como pura presencia, en el sentido de: tener una determinación, un aspecto (εἶδος); el λόγος es φύσις,

salir a la luz; y también φύσις puede ser tanto la φύσις de esto o de aquello (lo que solemos traducir por: la «naturaleza» de esta o aquella cosa) como la φύσις a secas. Por tanto, que la presencia es contrariedad no puede consistir solo en que la definición de algo es a la vez definición de su contrario, sino en que el nacer-perecer de algo es a la vez el nacer-perecer de su contrario, en que uno «nace la muerte» del otro y el otro «nace la muerte» del uno. Los contrarios no lo son «lógicamente»; la lógica nacerá precisamente de la restricción de la presencia al «aspecto»; los contrarios lo son porque el uno nace pereciendo el otro y, por tanto, permanece entregado en definitiva al otro y ha de concederle de nuevo la palabra; la lucha de los contrarios, que es a la vez unidad, es la lucha de presencia y ocultamiento, la φύσις.

La lucha (πόλεμος, B 53) es la φύσις, que, como presencia de lo uno que es a la vez presencia de lo otro, es la adjudicación a cada cosa de su lugar propio.

B 30 habla de «este κόσμος», es decir: de «el κόσμος, que es aquello de lo que aquí (en toda la obra) se trata», como «este λόγος» en B 1. «Este λόγος», o «este κόσμος», el mismo para todo (ξυνός en B 2), ni alguno de los dioses ni de los hombres lo hizo, sino que «era y es y será, fuego siempre viviente, encendiéndose según medida y apagándose (= extinguiéndose) según medida»:

El *fuego* es la ἀληθείη (véase 1). Heráclito no se refiere al fuego como *lo que* ilumina, porque entonces hablaría de la luz producida por el fuego, y el fuego sería algo a partir de lo cual tiene lugar la claridad; Heráclito habla del fuego mismo como lucha, constante surgir («siempre viviente», φύσις), arrancar(se) al ocultamiento («se enciende y se extingue»); en cuanto constante oposición al ocultamiento («encenderse y extinguirse»), el fuego es, como el *ser* de Parménides, *finito*, es encenderse y apagarse «*según medida*».

Dijimos, en general y a propósito de Parménides y, antes, de Anaximandro, que el *ser* en cuanto ser *de las cosas* es la insistencia de estas en sí mismas y el oscurecimiento del *ser* mismo, de la «claridad». Pues bien, según una noticia de Aecio (siglo I o II d. de C.), Heráclito dijo que

«extinguiéndose el fuego, se organiza todo»; la extinción del fuego, el κρύπτεσθαι de la φύσις, es la «solidificación», la organización de las cosas, la disposición en la que cada cosa se afirma en sí misma junto a las otras (en Parménides la δόξα).

En la extinción del fuego tienen lugar «*agua*» y «*tierra*». Una noticia de Diógenes Laercio (probablemente primera mitad del siglo III d. de C.) nos dice lo siguiente: «Al condensarse el fuego se hace húmedo, y, reuniéndose (= haciéndose compacto), deviene agua, y fijándose el agua se vuelve en tierra; y este es el camino abajo. De nuevo la tierra se hace fluida y de ella se produce el agua, y de esta lo demás, refiriéndolo (Heráclito) casi todo a la evaporación a partir del mar; y este es el camino arriba. Tienen lugar evaporaciones a partir de la tierra y a partir del mar, las unas brillantes y puras, las otras oscuras. Por las brillantes aumenta el fuego, por las otras la humedad». Lo «demás» que —según esta noticia— se produce del agua, debe ser otra vez fuego, pues la transmisión de la doctrina de Heráclito es prácticamente unánime en afirmar que «de fuego se produce todo y en fuego acaba todo» (Aecio); pero, por otra parte, lo «demás» a que se refiere el texto de Diógenes Laercio que acabamos de citar es sin duda, al menos en primer lugar, los astros, de los que diversas noticias (por de pronto Diógenes Laercio y Aecio) están de acuerdo en reconocer que son fuego, fuego que se produce a partir de «las evaporaciones brillantes» (Diógenes Laercio), fuego que —como fuego que es y con arreglo a lo que nos dice B 30— se extingue y de nuevo se produce (el sol «es nuevo cada día», según B 6), siempre a partir de la evaporación. Según esto, de los dos tipos de evaporaciones de que nos habla la noticia citada de Diógenes Laercio, las «brillantes y puras» deben de ser las del mar (es decir: del agua), ya que por ellas «aumenta el fuego» y —lo que es lo mismo— a partir de ellas se produce el fuego de los astros; y las evaporaciones «oscuras» deben de ser las de la tierra, ya que se nos dice que por ellas «aumenta la humedad» (es decir: se produce agua).

Veamos ahora lo que nos dice B 31: «Conversiones del fuego: primero mar, y del mar la mitad tierra, la mitad soplo ardiente. La tierra se deshace en mar y (así) es medida al mismo λόγος que era antes de llegar a ser tierra». El agua (el «mar») se vuelve en las dos direcciones; por un lado

tierra, por el otro «soplo ardiente» (que es —o al menos apunta a— fuego); la tierra se deshace en agua. Pero *todo* ello son «conversiones» (τροπαί) *del fuego*: «El fuego se cambia por el todo, y todo por el fuego, como el oro por riquezas y las riquezas por oro» (B 90).

Pero, a todo esto, ¿qué son aquí el «agua» y la «tierra»?

Allí donde Heráclito habla del «fluir» de las cosas, lo hace en palabras como las siguientes: «Para los que se meten en los mismos ríos, otras y otras aguas corren» (B 12; parecido, B 49a y el ya citado B 91). El «fluir», tan traído y llevado a propósito de Heráclito, aparece siempre (recordar la cita del *Crátilo* de Platón) referido a las aguas. Lo que es el agua en la doctrina de Heráclito es el continuo fluir *de las cosas*. La presencia como presencia *de las cosas* (que también en Parménides aparece como una especie de «fluir»: «nacer y perecer, ser y no ser, y cambiar de lugar y mudar la superficie brillante», en Parmen. B 8) era en Parménides la δόξα; pero la necesidad de la δόξα, su necesaria constitución (así, en Heráclito, el que la presencia de las cosas sea necesariamente «fluir»), consiste en la verdad misma, en ἀληθείη.

La tierra es por todas partes en la filosofía griega lo sólido, lo compacto e impenetrable, lo denso (recuérdese otra vez a Parménides: la tierra es noche, la noche es el «cuerpo denso y compacto»).

Así pues, el *fuego* es en Heráclito el λόγος, κόσμος, la φύσις. La *tierra* es el ocultamiento que pertenece a la φύσις misma, es la φύσις como ocultamiento, impenetrabilidad. El *agua* es la presencia como presencia *de las cosas*. Ninguno de los tres tiene lugar «en sí mismo», sino que todo ello, el entregarse uno a otro y el producirse uno de otro, no es sino lo que el *fuego* es; en efecto:

El fuego es constante surgir, encenderse, y no hay surgir sin el ocultamiento al cual el surgir es arrancar(se); no hay encenderse, arder, sin aquello —de suyo lo apagado, sólido— de lo cual se alimenta el fuego; el fuego es lucha frente a algo sin lo cual el fuego no es posible. De la pertenencia de lo sólido al fuego, es necesaria el agua, lo líquido, fluyente; es decir: porque la φύσις es ocultamiento, tiene lugar el parecer, la δόξα de Parménides.

Recordemos ahora a Anaximandro: διδόναι δίκην τῆς ἀδικίας. La ἀδικία es ahora la extinción del fuego: organización de todo, afirmación de *cada cosa*, oscurecimiento de la presencia misma, del *ser*. Como el todo solo *es* en virtud del fuego, del λόγος, debe (cf. 2.1) concederle de nuevo la palabra, abandonando (cada cosa) su propio insistir en sí, *su* presencia. El fuego, pues, *retorna*. «De nuevo el mundo y los cuerpos todos son tomados por el fuego» (Aecio). «Llegado el fuego, de todo se apoderará» (B 66).

Lo demás que hay que decir aquí de Heráclito, lo decimos en notas a los fragmentos traducidos.

2.4. Más sobre δόξα y ἀληθείη

Hemos visto que el tema de la contraposición de ἀληθείη y δόξα, que designamos con las palabras de Parménides, es también central en Heráclito, si bien con otras palabras. Esta constatación es inseparable del reconocimiento de que ni ἀληθείη significa la verdad en el sentido de lo verdadero, lo ente, lo verdaderamente ente, ni tampoco δόξα es el parecer o la apariencia en el sentido de lo no verdaderamente ente, lo que «parece pero (quizá) no es», etc. Por el contrario, si ἀληθείη es lo que hemos tratado de indicar en toda la parte 1 (parte que ahora damos en su totalidad por suficientemente conocida del lector), entonces δόξα es la presencia en cuanto presencia *de lo ente*, *de las cosas*, *de los entes*. Tal presencia tiene lugar en eso que hemos llamado la distancia o el «entre» por el que lo uno es lo uno a la vez que lo otro es lo otro; la presencia consiste en esa distancia o «entre», pero precisamente por eso *no* es presencia de la distancia o del «entre» mismo, sino de las cosas; la presencia es en el fondo esa distancia o ruptura o desgarradura; pero, por eso mismo, *lo que* aparece no es la ruptura misma, justamente porque esta solo tiene lugar como ruptura, como el acontecer del permanecer oculto (cf. lo dicho en 1 sobre el «permanecer oculto»). Aquí encontramos lo ya tantas veces dicho de que la ἀληθείη misma es la necesariedad de la δόξα. La δόξα es, pues, la tranquila presencia de las cosas. Esa presencia tiene su esencia en una ruptura que es ruptura con esa misma presencia en cuanto presencia *de las cosas*; en relación con la ruptura en la que ella misma consiste, la tranquila presencia de las cosas es pérdida, la cual, sin embargo, acontece porque a la ruptura, en su calidad de tal, le es inherente perderse.

La presencia de las cosas, la δόξα, tiene lugar en el decir las cosas. Quien ante todo dice es, como hemos visto, el poeta. ¿Qué tiene de particular el decir del poeta y por qué ese decir es el decir originario?, o sea, ¿por qué es el poeta —hemos dicho— el experto en decir? Lo es porque el poeta se mantiene en el decir mismo, esto es, en el λέγειν, o sea, en la abertura o ruptura misma. *Porque* se sostiene en la ruptura, por eso el poeta nombra las cosas, esto es, las trae a presencia; en él se cumple eso que dijimos de que la presencia de las cosas tiene su esencia en la ruptura y la tiene por cuanto a la ruptura, por ser tal, le es inherente perderse; desde el desgarro, el poeta funda la tranquila presencia de las cosas. El camino que hemos visto como el propio de la filosofía abarca la misma dimensión, pero en la dirección contrapuesta; el pensador se encuentra ya en la tranquila presencia de las cosas y *rompe con* ella; desde y contra la presencia de las cosas, el pensador se encamina a aquello en lo que la presencia consiste, esto es, asume la ruptura; por eso: *a)* el pensador viene *después* del poeta y *escucha* el poema, es decir, se encuentra en la presencia de las cosas, tal como esta es establecida en el poema; *b)* la filosofía *surge* de la poesía; a este surgimiento (a esta ruptura) se apunta ya dentro de la poesía misma, en cuanto la poesía ya no solo dice las cosas, sino que de algún modo quiere decir su propia dimensión de partida; en alguna medida esto ocurre en toda poesía, pero puede ocurrir de modo muy pasajero, para pasar sin más a las cosas, o, por el contrario, ocupando un decir relativamente complejo, como ocurre en Hesíodo si se lo compara con Homero; Hesíodo sigue siendo un poeta, no un filósofo; pero, si ese elemento por así decir se desmadra, adquiere autonomía, entonces lo que hay ya no es poesía, sino filosofía.

Hemos hablado de poesía y de filosofía. En cambio no ha aparecido «ciencia». En efecto, hay presencia y hay en qué consiste la presencia (y en una u otra dirección de esta distancia se mueven respectivamente la poesía y la filosofía). Lo que no hay es una presencia normativa, una norma implícita que determine qué presencia es la buena. Eso será un producto desgajado de la filosofía; en efecto, en cuanto que la filosofía se pregunta en qué consiste la presencia, de la filosofía pueden desgajarse criterios de qué es verdaderamente presencia y qué no; presencia de las cosas, pero

presencia mediada por un criterio de validez. Esto, sin embargo, al menos con entidad propia, no lo hay antes del Helenismo.

2.5. Jenófanes

Vivió en los siglos VI y V (¿570-475?; en todo caso, más viejo que Parménides y Heráclito). Era de Colofón, en la Jonia (Asia Menor). Los antiguos lo consideraron maestro de Parménides, lo cual no es sostenible. Es un poeta, que escribe en elegía y otras formas.

Se suele decir que Jenófanes defendió la tesis de «un solo dios». Si se entiende esto como negación de «*los dioses*», es falso que lo haya dicho Jenófanes. El fragmento que se cita al respecto dice precisamente:

«Un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres, en nada semejante a los mortales, ni en la figura ni en el pensamiento (νόημα)». (B 23).

Lo que dice este fragmento es que hay algo por encima de los dioses y de los hombres, y a ese algo le llama «el dios», cosa que también —a veces y con restricciones— hacía Heráclito (véase Heráclito B 32 y nota en 2.3).

Citaremos otros dos fragmentos:

«Todo él ve, todo él percibe (νοεῖ), todo él oye» (B 24). Es decir: el dios es discernimiento, «saber» (cf. σοφόν en Heráclito, fragmento y nota citados).

«Permanece siempre en lo mismo, sin moverse en absoluto, y no es propio de él andar ahora por aquí, luego por allá» (B 26). Más allá de la diversidad y movilidad de lo divino, el pensador debe encaminarse al principio uno.

Los predicados «uno» e «inmóvil» pertenecen al «ser» de Parménides, y, a la luz de la interpretación conjunta que hemos hecho de Parménides y Heráclito, se entiende perfectamente que Jenófanes los refiera a «el dios»,

«el mayor…». Una noticia digna de crédito nos dice que, según Jenófanes, «el dios» es σφαιροειδής: «semejante a una esfera».

2.6. Pitágoras y el pitagorismo

Pitágoras (probablemente y aproximadamente 570-496) era, al parecer, de Samos, isla próxima a la costa jónica de Asia Menor, pero su actividad más relevante se desarrolló en el sur de Italia. La tradición dice que no fijó por escrito ninguna de sus enseñanzas.

Es prácticamente imposible delimitar, en el caudal de lo que nos ha sido transmitido como «pitagorismo», aquello que es, si no de Pitágoras mismo, al menos de su época, frente a lo posterior. Al menos eso ocurre para toda la etapa que llega hasta la primera mitad del siglo IV; y ello es manifiestamente grave, pues quiere decir que la indiscernibilidad abarca nada menos que desde antes de Heráclito y Parménides hasta los tiempos de Platón. La duda no se refiere solo a la transmisión de «doctrinas», sino que hemos de ser también marcadamente escépticos con respecto a la posible aplicación retroactiva de la imagen de comunidad y estilo de vida que el pitagorismo, las comunidades pitagóricas, tienen en el siglo IV y posteriormente. Con todo, hemos de dejar constancia de algunos de los rasgos de ese estilo de vida. El sentido de gran parte de las prácticas y prescripciones parece ser el de una «purificación» (κάθαρσις), relacionada con alguna «liberación» del «alma» con respecto al «cuerpo». La participación de cierto saber cuya divulgación estaba rigurosamente prohibida era uno de los elementos que ligaban entre sí a los miembros de las comunidades pitagóricas. Otro elemento a señalar es el especial papel de la referencia a la persona de Pitágoras mismo de quien en época tardía nos cuentan los entonces pitagóricos historias maravillosas y con referencia al cual se nos ha transmitido, aunque también desde momento bastante tardío, como usual en la escuela la fórmula αὐτὸς ἔφα («él mismo lo ha dicho»).

En lo que tradicionalmente se considera como doctrina pitagórica consideraremos dos elementos: la doctrina del alma y la doctrina del número. De lo primero, si bien es arriesgado atribuir a Pitágoras este o aquel punto concreto, podemos decir que, debidamente interpretado y depurado, sería pitagórico y de la época de Pitágoras. De lo segundo no podemos decir tal cosa, aunque sí que aparece como tradición pitagórica ya en las noticias del siglo IV.

2.6.1. La doctrina del alma

Consiste en la afirmación de que el alma es del linaje de los dioses, es decir: «inmortal». La morada propia del alma es el cielo, y el alma es de la substancia de los astros, es decir: fuego (al menos es esta una de las variantes de una doctrina confusamente transmitida). La vida del alma es entendida como: hundimiento en la tierra, en donde pasa de un cuerpo a otro, hasta un retorno a la región pura del cielo. El alma elige en qué cuerpo ha de residir en cada una de las etapas de su camino a través de la tierra, y ello quiere decir que el alma tendrá aquel tipo de vida que merezca, porque el puro elegirá lo puro y el impuro elegirá lo impuro.

Puesto que el cuerpo es lo contrario del elemento divino que es el alma, el retorno es entendido como *purificación*, y, puesto que el alma tendrá lo que ella misma elija, y elegirá con arreglo a sí misma, la doctrina pitagórica del alma explica el que la ascesis pitagórica consista en prácticas «purificatorias». Más difícil que hacer esta afirmación general es comprender el sentido de algunos puntos concretos: la prohibición de matar o hacer daño a cualquier viviente se ha explicado por el hecho de que lo viviente es lo que tiene alma, y las mismas almas, en su camino a través de la tierra, pueden morar en el cuerpo de un animal o en el de un hombre; pero no tenemos la más remota idea de por qué, por ejemplo, les estaba prohibido a los pitagóricos antiguos, según las noticias, comer habas o dejarse enterrar con vestidos de lana.

La noción del cuerpo como «sepulcro» y «prisión» del alma, de esta como lo divino del hombre, del paso del alma de uno a otro cuerpo y de la

posibilidad de una liberación final por la vía de la purificación, es en conjunto lo que se nos ha transmitido como patrimonio doctrinal de un movimiento religioso de carácter «mistérico», presente en el siglo VI y relacionado con el dios Dioniso, al que se da el nombre de *orfismo* (de su mítico fundador, Orfeo). Se suele poner en conexión el pitagorismo con el orfismo. Además, como Orfeo figura en el mito como tracio y el orfismo contiene elementos de visible origen extra-griego, la conexión orfismo-pitagorismo, junto con la noticia (que puede ser exacta) de una estancia de Pitágoras en Egipto, ha conducido a explicar el carácter aparentemente extraño a la Grecia arcaica de algunos aspectos del pitagorismo apelando a un origen externo. Para poder decidir si una explicación de este tipo es o no necesaria, tendríamos que poseer fuentes más completas y seguras sobre el pitagorismo primitivo; en general, la comprensión del pitagorismo, precisamente en este aspecto de afirmación de la inmortalidad del alma, de concepción del cuerpo como prisión y de la muerte como liberación, está viciada por el empleo de elementos pitagóricos en los mitos de Platón y por la interpretación posterior de esos mitos. En el pitagorismo antiguo, el carácter divino del alma no reside en ninguna pertenencia a un «mundo suprasensible», sino en que el alma es fuego, o pertenece al fuego, o es pariente de la substancia de los astros; a la luz de Parménides y Heráclito, «fuego» quiere decir: presencia, desocultamiento; la oposición alma-cuerpo como fuego-tierra o luz-noche, la entrega de lo primero a lo segundo y su retorno, también aparecen en los dos pensadores citados (al menos tan pronto como los consideramos juntos, el uno a la luz del otro), así como la pertenencia del alma al cielo y su parentesco con los astros. La muerte, para toda la Grecia arcaica, es desde luego nulidad, abismo, lo terrible; pero, precisamente como tal, ¿no es también en Heráclito la condición del «estar despierto»?, ¿no es el hombre inmortal precisamente en cuanto propiamente *muere* (cf. nota a Heráclito B 63), «habiendo muerto la vida de aquellos» (Heráclito B 62)? A propósito del alma, el fuego y los astros, se ha hablado de posible influencia de Pitágoras sobre Parménides y Heráclito (ambos son, en efecto, algo posteriores cronológicamente a Pitágoras; Parménides era del sur de Italia, y Heráclito conoce a Pitágoras, aunque no lo trata muy bien), pero ni Parménides ni Heráclito están fuera de una experiencia

rigurosamente griego-arcaica de la muerte; ¿qué se deduce entonces para Pitágoras? Más chocante resulta la doctrina del paso de la misma alma de un cuerpo a otro; y esta doctrina es antigua, porque ya Jenófanes (contemporáneo de Pitágoras) la ridiculiza presentando a alguien que se compadece de un cachorro maltratado al reconocer por la voz el alma de un amigo.

2.6.2. La doctrina del número

Aquí ya no hablamos propiamente del pitagorismo primitivo, pero sí de un tema que en algún lugar hay que tratar. Acerca de las bases que esta doctrina pudiera tener en el pitagorismo primitivo, carecemos de datos suficientes para definirnos; lo más que podemos suponer es que ciertos números tenían desde el principio un significado especial para los pitagóricos; quizá el número de cuatro de las «raíces» de Empédocles (cuyo poema Καθαρμοί es una de las fuentes para el pitagorismo antiguo) no es ajeno al papel del número cuatro en la doctrina pitagórica.

Lo que llamamos «doctrina pitagórica del número» consiste en que la presencia de todo lo presente sea designada como ἀριθμός («número»); todo lo cognoscible (lo presente) es tal en cuanto que tiene número. El número es lo que de antemano está presente en toda presencia, la ἀρχή. Naturalmente, esto no tiene nada que ver con el carácter puramente cuantitativo de la materia en la Física posterior al Renacimiento; el «número» de los pitagóricos es —digamos— algo «cualitativo» y no es un «continuo» infinito; la unidad, la díada, etc., son determinaciones, no «cantidades», y entre ellas no hay un intervalo extenso infinitamente divisible, sino una oposición en la cual —y solo en ella— cada uno de los términos es lo que es. Toda determinación ontológica, todo lo que constituye el *ser* de algo, es número; en efecto:

El «uno» de los pitagóricos no es la «cantidad» 1, que es menor que 1,01 y mayor que 0,99, sino que es la unidad como determinación ontológico-fundamental; toda cosa es *uno*. «*Uno*» es aquello que está presente de antemano como constitutivo de la presencia de todo «esto» o

«aquello», ya que, de antemano, «esto» ha de ser *uno*, y «aquello» por su parte ha de ser *uno*, y la unidad de esto como esto es a la vez la unidad de aquello como aquello; por tanto, el «uno» es ἀρχή. Toda cosa es uno, pero solo en cuanto que es oposición a lo *otro*, dualidad, *dos*. La unidad y la dualidad son de-limitación y aquello que la de-limitación misma establece y en lo que se fundamenta negándolo; por tanto, la dualidad es asumida en la unidad y la unidad remite de nuevo a la dualidad; de aquí que el número es la alternancia de lo *impar* y lo *par*; en las parejas de contrarios de los pitagóricos, aparece impar/par como límite/ilimitado, y se nos explica que la unidad que «sobra» en lo impar es lo que constituye el «límite»; en efecto: *tres* es la unidad en cuanto que supone la alteridad, el retorno de la unidad a sí misma, la limitación de lo ilimitado, el «todo». *Cuatro* es esta misma unidad de ambos términos (unidad y dualidad), pero establecida también por el lado de la dualidad: el «todo» como unidad recobrada y de nuevo opuesta a la dualidad. De modo que el cuadro de las determinaciones ontológico-fundamentales, las ἀρχαί, es la serie 1, 2, 3, 4; la posición completa de esta serie, el 1 + 2 + 3 + 4, la τετρακτύς, como en la figura, forma el número *diez*.

Igualmente, cuando los números ontológicos son presentados en la forma de determinaciones geométricas, no hemos de ver en ello la noción cartesiana de extensión como la uniformidad de lo puramente cuantitativo, sino la oposición constitutiva de lo que es en cuanto que es. Todo lo que es, en cuanto que es, es algo, un *punto*; el punto es la *unidad*. Pero el punto es uno y es punto por cuanto se opone a otro, por cuanto hay dualidad, *distancia*, «*línea*», bien entendido que «línea» (γραμμή) no es para los griegos nuestra línea infinita dentro de la cual determinamos «segmentos», ni tampoco es el segmento, porque no se determina como trozo de una línea

infinita; «línea» es aquí la oposición *de* algo *a* lo otro, el trazo o distancia. En *tres* se recupera la unidad, unidad de algo cerrado en sí mismo, de una superficie delimitada (tres puntos cierran una figura plana). Pero solo con *cuatro* se alcanza la determinación completa, lo necesario para constituir una cosa, un cuerpo (cuatro puntos cierran un cuerpo, lo que nosotros llamamos una figura en el espacio; la figura determinada por cuatro puntos es concretamente una pirámide triangular, como la figura plana determinada por tres es un triángulo). Así pues, *uno* es el punto (στιγμή), *dos* la «línea» (γραμμή), *tres* el triángulo, que es lo primero de toda «superficie plana» (ἐπίπεδον) (toda superficie plana delimitada es una suma de triángulos), *cuatro* la pirámide, que es lo primero de todo «sólido» (στερεόν) (toda figura delimitada en el espacio es una suma de pirámides triangulares).

La unidad es el principio del proceso (del número), no solo porque es su primer momento, sino porque todo el proceso consiste en añadir *uno*; la unidad hace pasar de lo impar a lo par y de lo par a lo impar; por tanto, es en cierto modo ambas cosas: el *uno* es τὸ ἀρτιοπέριττον («lo parimpar»).

Nos hemos referido arriba a ciertas parejas de contrarios. Aristóteles dice que algunos pitagóricos establecían la siguiente lista de diez oposiciones que serían ἀρχαί:

Límite e ilimitado.

Impar y par.

Unidad y multitud.

Derecho e izquierdo.

Macho y hembra.

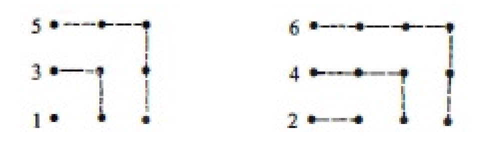
En reposo y en movimiento.

Recto y curvo.

Luz y oscuridad.

Bueno y malo.

Cuadrado y no-cuadrado (= de diferente longitud en una dimensión que en otra; véase la figura).



En todas estas parejas, el primer término es el «positivo», el *ser*, la determinación; el segundo es «lo otro», aquello *de* lo cual la determinación *es* negación.

3. Entre Parménides y Sócrates

3.1. La llamada «escuela de Elea»

Se trata de pensadores del siglo V de los que se dice que siguen las enseñanzas de Parménides. Los conocidos son *Zenón* de Elea (fl. sobre 460) y *Meliso* de Samos (ligeramente posterior).

Según la tradición, *Zenón* argumentaría en contra de la evidencia de lo inmediato (de lo múltiple y móvil) en defensa de la «tesis parmenídea» de la unidad e inmovilidad del ser. El sentido que se atribuye a los argumentos de Zenón es que del propio examen de lo inmediato (multiplicidad y movimiento) se sigue la negación de lo inmediato, esto es, que lo inmediato se destruye ello mismo al ponerse de manifiesto en su propio ser. Fuentes helenísticas nos dicen que Aristóteles habría caracterizado a Zenón como el «inventor de la dialéctica». Esta calificación, tanto si efectivamente procede de Aristóteles como si no, es en todo caso retrospectiva y responde a una interpretación que solo puede darse desde *después* de Platón (ni siquiera desde Platón mismo, como veremos). Veamos en primer lugar cómo son (en la versión que la tradición más antigua nos da, pues solo en una pequeña parte hay algo que pudiera ser texto literal) los argumentos de Zenón.

1. A propósito de la multiplicidad:

Según el punto de vista inmediato, lo ente es múltiple: puesto que todo ello es extenso, tiene una magnitud, todo ello se compone de partes que a su vez son ente. Pues bien:

Si lo ente (o algo ente) es múltiple, lo será en número determinado (la multiplicidad es número). Pero esto querrá decir que consta de ese número de partes. Y entonces cada parte, en virtud de la hipótesis (de que lo ente es

múltiple), será a su vez múltiple y será, por tanto, cierto número de nuevas partes, y así sucesivamente. Luego no habrá número (que es determinación), sino infinitud.

De aquí que lo ente será todo lo grande que se quiera, porque su número será infinito; pero a la vez todo lo pequeño que se quiera, porque esa división infinita es a la vez la eliminación de la magnitud, y ese infinito no será otra cosa que la suma de infinitos ceros. Si lo ente es múltiple, será «pequeño hasta no tener magnitud, grande hasta ser infinito».

2. A propósito del movimiento, Aristóteles nos transmite cuatro argumentos de Zenón:

a) El movimiento es (según inmediatamente vemos) el paso de algo a algo, de A a B:



Examinemos esta determinación inmediata: El paso de A a B presupone el de A a C, siendo C el punto medio de AB; y, una vez recorrida esta mitad, todavía el llegar a B requiere que antes el móvil llegue a D, que es el punto medio de CB; una vez llegado a D, habrá de recorrer primero la mitad de DB; etc. Como la división en mitades no se acaba nunca, el móvil tendrá que recorrer infinitos trayectos antes de llegar a B, o sea: no llegará nunca a B, porque una serie infinita no se acaba nunca. La determinación «de A a B» (= movimiento) se niega a sí misma en su propio examen interno.

b) Aquiles parte, en persecución de una tortuga, con una velocidad (pongamos) 1000 veces mayor que la de esta; la tortuga le lleva una ventaja inicial de (pongamos) 1000 metros. Entonces, cuando Aquiles haya llegado al punto de partida de la tortuga, esta habrá avanzado un metro más, un metro que Aquiles deberá ahora recorrer para alcanzar a la tortuga; pero, cuando lo haya recorrido, la tortuga habrá avanzado un milímetro más; y así sucesivamente. Aquiles habrá de recorrer infinitos intervalos para alcanzar a la tortuga, lo que equivale a decir que no la alcanzará nunca, porque una serie infinita no se acaba nunca. La determinación «algo alcanza a algo» es

inmediatamente evidente, pero su propio examen interno es su negación: nada alcanza a nada.

c):

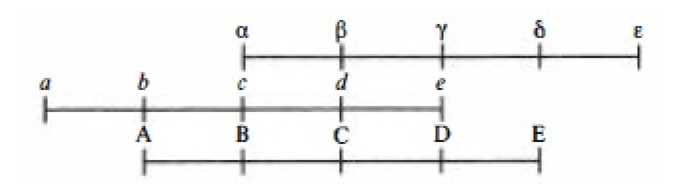
α) Un cuerpo cualquiera, en un instante cualquiera, o está en movimiento o no está en movimiento.

β) Algo que acontece, acontece al menos en algún instante.

γ) Un cuerpo *no* está en movimiento cuando simplemente ocupa su lugar, un lugar que no es mayor que el cuerpo mismo.

Pues bien, un cuerpo «en movimiento» ocupa en cada instante (en cada *ahora*, que no es magnitud alguna) un lugar y solamente uno, y solamente el suyo (no uno «mayor»). Luego, en cada instante (en cualquier instante), en virtud de γ, el cuerpo no está en movimiento. Y, por tanto, en virtud de β, no hay movimiento.

d) Un movimiento será *uno* determinado en cuanto que se recorre *una* distancia en *un* tiempo. Sin embargo, estas determinaciones se esfuman en cuanto las examinamos:



Sea ABCDE una fila de espectadores inmóviles en un estadio, por el cual se desplaza una fila de atletas *abcde*, y más allá otra αβγδε; las dos masas de atletas tienen el mismo movimiento (la misma velocidad), pero en sentidos contrarios, pasando por las posiciones que indica la figura; supongamos iguales todos los intervalos entre un atleta y su más próximo y entre un espectador y su más próximo, es decir: AB = BC = *ab* = *bc* = αβ = βγ =… Mientras la masa *ae* recorre la mitad de la distancia AE (es decir: mientras el corredor *e* pasa de estar frente al espectador C a estar frente al E, el *d* de estar frente a B a estar frente a D, etc.), la masa αε recorrerá toda la distancia *ae* (el corredor α pasará de estar frente a *e* a estar frente a *a*). Si la masa *ae* tarda un minuto en recorrer la distancia AE, la masa αε tardará medio minuto en recorrer la distancia *ae*, siendo iguales por hipótesis

ambas distancias, así como los movimientos (las velocidades) de ambas masas; entonces, en virtud del punto de partida del argumento, un minuto será igual a medio minuto; la determinación «tiempo que se tarda (con *un* movimiento dado) en recorrer *una* distancia» resulta inconsistente (o —como diríamos nosotros— «relativa»). No se refuta a Zenón con decir que el movimiento es «con respecto a un cuerpo que se considera fijo» (aquí: «con respecto a AE» o «con respecto a *ae*»), porque eso precisamente es darle la razón, al admitir que la determinación de un movimiento no es en verdad determinación alguna.

Precisemos ahora algo lo que antes hemos dicho de que el empleo del término «dialéctica» con referencia a Zenón es una retrospección desde *después* de Platón, bien entendido que ello necesariamente ha de remitir a cosas que solo se expondrán debidamente en 4. Que «dialéctica» signifique el dejar aparecer con todas las consecuencias una determinación dada de modo que ella misma muestre su inconsistencia, es el resultado de una decadencia o debilitamiento del uso de «dialéctica» por Platón y recoge sin duda algún aspecto de dicho uso, pero abstractivamente separado de lo demás y perdiendo así su verdadero sentido; en particular, se ignora lo esencial de Platón en cuanto que se interpreta la mencionada mostración de inconsistencia como la refutación (o autorrefutación) de una apariencia o presencia inmediata en defensa de algo así como una verdad que consistiría en alguna otra cosa. Este sentido decaído de «dialéctica» es ciertamente un hecho histórico, pero lo es después de Platón y precisamente como consecuencia de una no-recepción de los rasgos más específicos del uso de la palabra por Platón; es entonces cuando surge la caracterización retrospectiva de Zenón como el «inventor de la dialéctica». Teniendo en cuenta que, de todos modos, toda la información que poseemos sobre Zenón está filtrada a través de este cliché, ¿cómo podemos, a partir de eso que nos ha sido transmitido, sospechar algo de lo que pudo ser Zenón en el siglo V? Si por de pronto es claro que la labor destructiva de los argumentos de Zenón no se ejerce en los εἴδη, como destrucción de la tematización del εἶδος, ni, por tanto, presuponiendo esa tematización en el modo de pregunta

«¿qué es ser…?», etc. (cf. 4.1 y 4.6), pero, por otra parte, no tenemos de Zenón otras noticias que las que nos lo presentan destruyendo el modo de presencia inmediato dado, el cual es precisamente la multiplicidad y el movimiento, entonces no podemos tener otra imagen de Zenón que aproximadamente la siguiente:

No es Parménides, a quien no podría en modo alguno ocurrírsele reducir al absurdo la δόξα. Es, en cambio, alguien que lleva la cuestión ἀληθείη-δόξα a cuestión de *lo ente*. Lo dicho en 1 en el sentido de que no podemos traducir τὸ ὄν por «lo ente» o «el ente», sino por algo así como «el ser», sigue valiendo gramaticalmente; lo que ocurre es que, no gramaticalmente, sino en el contenido, empieza a producirse una interpretación de la cuestión del ser como cuestión de lo ente, una interpretación de ἀληθείη en términos de «qué es lo que en verdad es» y de δόξα como apariencia a destruir (aunque sea quizá una apariencia que haya de ser de nuevo destruida en cada momento). En la Sofística (cf. 3.4) encontraremos consumado este traslado de la cuestión del ser a cuestión de lo ente.

Esta interpretación de τὸ ἐόν como «lo (verdaderamente) ente» (hay *uno*, y no múltiple) parece ser también la de *Meliso*. La tierra, el agua, el aire y el fuego, así como el hierro y el oro, y lo vivo y lo muerto, todo eso es «lo que los hombres dicen que es verdad(ero)». Pero solo *uno* es verdad(ero), y este uno es no solo ἀίδιον («siempre»), sino también ἄπειρον τὸ μέγεθος («ilimitado en magnitud»). Otras tesis características de Meliso son la de que τὸ ἐόν «no tiene cuerpo» (porque, si lo tuviera, tendría partes y no sería *uno*), y la de que «no hay vacío» (por eso el uno no puede moverse, porque ¿hacia dónde se movería?). Aristóteles dice que la «unidad» de Meliso es unidad «según la ὕλη» (véase más adelante, en 5.2, la noción aristotélica de λόγος), mientras que la de Parménides lo es «según el λόγος». De ahí —según Aristóteles— que el uno de Meliso sea carente de límite («límite», πέρας, es εἶδος, λόγος, determinación, en Aristóteles —véase capítulo dicho— el término opuesto a ὕλη).

3.2. Empédocles

Era de Acragante (Agrigento, en Sicilia); aprox. 492-432. Escribió, en hexámetros dactílicos, dos poemas: uno «acerca de la φύσις» (περὶ φύσεως, título que se le dio en la Antigüedad, como también al poema de Parménides, al escrito de Heráclito y a otras obras de pensadores presocráticos); otro, llamado Καθαρμοί («purificaciones»), de tema (y básicamente de contenido) pitagórico.

Hay cuatro «raíces de todo» (ῥιζώματα πάντων), que Empédocles designa como «fuego» (πῦρ), «aire» (αἰθήρ, ἀήρ), «agua» (ὕδωρ) y «tierra» (γαῖα = γῆ), o con cuatro nombres de dioses: Zeus, Hera, Edoneo (nombre de Hades) y Nestis (divinidad siciliana). Zeus es el fuego y Nestis el agua; con respecto a los otros dos hay doble transmisión: unas fuentes (que remontan a Teofrasto) dicen que Hera es el aire y Edoneo la tierra, otras al revés. En cuanto al «aire», hay que advertir que la palabra que aparece *en los fragmentos* (salvo dudas de crítica textual) es αἰθήρ (Cf. nota a Parménides B 1).

No hay nacimiento ni final; solo hay mezcla y separación a partir de las cuatro «raíces», a las que más tarde se llamó «elementos» (στοιχεῖα, palabra que no aparece en Empédocles). Dos aspectos del proceso total: reunión de todo en el «uno», y separación (como el «camino arriba» y el «camino abajo» de Heráclito); la esencia o principio (como se le quiera llamar; Empédocles no le da ningún título determinado) de uno y otro sentido del proceso es, respectivamente, *amor* (φιλίη, φιλότης) y *odio* (νεῖκος); ambos forman parte necesariamente del ser de las cosas y se exigen el uno al otro. En un extremo del proceso está el «uno», «de todas partes igual a sí y absolutamente sin límite, Esfero (σφαῖρος; masc. de σφαῖρα), de forma

redonda, radiante en la soledad en torno» (B 28); en el otro extremo la desmembración, cada cosa por su lado.

El fragmento 109 y las referencias a él en Aristóteles (que son las que nos han transmitido el texto) nos permiten atribuir a Empédocles una tesis sobre el conocimiento parecida a la que hemos atribuido a Parménides; el conocimiento es «de lo mismo por lo mismo»; Empédocles (B 109) dice: «Por la tierra conocemos la tierra, por el agua el agua, por el éter (αἰθήρ) el éter divino, por el fuego el fuego aniquilador (o "que no se deja mirar"), por el amor el amor, y el odio por el triste odio». Aristóteles (De anima, A, 404 b 8-10) prepara la cita de este texto así: «Cuantos han contemplado el alma fijándose en el conocer y el sentir, esos dicen que el alma es los principios (ἀρχαί)…; así Empédocles…».

3.3. Anaxágoras

Era de Clazómenas, en la Jonia (Asia Menor); aprox. 500-428. Fue el primer filósofo que desarrolló gran parte de su actividad en Atenas; amigo de Pericles; fue también el primer filósofo que sufrió (en la propia Atenas) un proceso por impiedad; su salida de la ciudad fue el mal menor. Escribió en prosa jónica.

Lo uno se convierte en lo otro, de lo uno sale lo otro. Por tanto, lo uno era ya en cierto modo lo otro. Es decir: todo está en todo, todo participa de todo; puesto que nada puede empezar a ser, si antes no era en modo alguno. Esto ocurre así: todo es divisible (no hay «lo más pequeño», no hay término final de la escisión), por tanto todo es ilimitadamente escindible, y en esta mezcla infinita que es toda cosa están presentes todas las cualidades que definen las cosas, que distinguen lo uno de lo otro (lo caliente, lo frío, lo claro, lo oscuro); como el proceso de escisión no terminaría nunca, jamás estas cualidades se darán puras; son solamente σπέρματα («semillas»). Por tanto, el que esto sea A y aquello B reside solamente en un *predominio* de A en esto y de B en aquello; en esto hay «más» A, en aquello «más» B, pero en todo hay todo; porque se parte de la mezcla total, y, al ser todo infinitamente divisible en partes infinitamente divisibles, el proceso de separación nunca puede terminar.

A los σπέρματα, hablando de Anaxágoras, Aristóteles los llamó ὁμοιόμερῆ (plural neutro de ὁμοιομερής; ὅμοιος = «semejante», μέρος = «parte»), que quiere decir: que, siendo partes, son semejantes a los todos que componen (es decir: tienen las mismas cualidades de las cosas); desde entonces se viene empleando en las exposiciones de Anaxágoras el término «homeomerías».

La separación, el proceso de *discernimiento*, por el que esto es A y aquello B, es un movimiento a partir de la mezcla original. El principio de este movimiento lo designa Anaxágoras con un término que ya significaba en efecto «discernimiento», pero que hasta ahora solo habíamos encontrado para designar el ser del hombre (que es discernimiento por cuanto es pertenecer al λόγος); este término es νοῦς. El νοῦς no es mezclado de nada ni con nada, no tiene nada en común con nada (cf. Heráclito B 108: «σοφόν es aparte de todo»), es él mismo en sí; no consiste en nada, no es nada determinado (es ἄπειρος).

3.4. La Sofística

Las palabras griegas σοφός y σοφία, habitualmente traducidas por «sabio» y «sabiduría», significan en realidad el experto o diestro y la destreza o pericia. El «saber» designado por esas palabras no es tematizante; es «saber habérselas con». El zapato no es reconocido en su verdadero ser cuando se lo hace tema de consideración, cuando se lo tematiza, sino cuando simplemente se lo lleva, porque en eso reside el verdadero ser del zapato; por el contrario, el zapato es tematizado cuando deja de ser verdaderamente zapato, cuando su tranquilo ser es interrumpido porque se estropea o porque lastima o por algún otro motivo; es tematizado justamente en la medida en que no es verdaderamente zapato. En el saber al que nos estamos refiriendo, quien sabe de colores es el pintor, quien sabe de palabras, de decires, de λόγοι, es el poeta. El σοφός es el diestro, experto o perito en algo, por ejemplo el carpintero, el marinero, a veces también el poeta.

Lo dicho es una característica de todas las palabras griegas que significan «saber». Tampoco ἐπιστήμη significa otra cosa que «saber habérselas con»; eso es lo que significa el verbo ἐπίστασθαι; lo mismo significa τέχνη; la contraposición de τέχνη y ἐπιστήμη no tiene realidad léxica en griego antiguo; aparece esporádicamente como recurso *ad hoc* (Aristóteles) y solo a partir de ello llegará a adquirir en época helenística una cierta sistematicidad.

Pues bien, la ruptura filosófica, tal como la hemos caracterizado hasta aquí, el intento de decir de algún modo aquello que está siempre ya supuesto, comporta que aparezca la pretensión de algo así como un «saber» que, sin embargo, ya no es ni el saber del marinero ni el del pintor ni el del

carpintero ni ningún otro saber particular. Sigue siendo cierto lo que acabamos de decir acerca del significado de los términos de «saber»; designan un saber no tematizante. Lo nuevo es que se está hablando de un σοφός que ya no es ni el carpintero, ni el marinero, ni etc.; ¿qué hace, pues, tal σοφός?; no carpintea, ni navega, ni compone, ni etc.; simplemente ejerce de οσοφός; esto último, ejercer de σοφός, se dice en griego σοφίζειν, y el correspondiente nombre de agente es σοφιστής; diremos «sofista», pero entiéndase que la palabra no significa otra cosa que lo que acabamos de indicar. El «sofista» en este sentido es una figura característica de la segunda mitad del siglo V.

Quizá podamos precisar e ilustrar lo dicho adelantando algo de lo que constituirá el nervio de la crítica de Platón a la Sofística. El sofista pretende un saber que no sería ninguno de los saberes de cosas, y, sin embargo, describe y propugna ese saber como si se tratase de un saber de cosas, como un saber positivo y eficaz, traíble y llevable.

Ese saber pretendido por el sofista, que no sería ninguno de los saberes de cosas y que, sin embargo, el sofista trata como si fuese un saber de cosas, ¿puede tener algún nombre más cercano, algo así como un nombre de contenido?; tendrá que ser el de algún contenido que no deje nada fuera. Consideremos en primer lugar un modo de efectuar esta designación que ni es constante ni es el de algún sofista en particular. La πόλις es en cierta manera el ámbito, el «dónde», donde se hace presente todo cuanto se hace presente. El «saber» en cuestión puede designarse como el saber de la πόλις, como τέχνη (o ἐπιστήμη) πολιτική. El propio Platón emplea a veces la expresión πολιτική τέχνη o similares para referirse a ese saber sobre cuya naturaleza él está en desacuerdo con los sofistas, pero que él mismo (veremos de qué manera) también pretende. No debe entenderse esta πολιτική τέχνη como «política» en sentido moderno, porque la πόλις no es el Estado; este último no es en modo alguno pura y simplemente el ámbito, sino que es un conjunto delimitado y segregado de fenómenos, un abstracto, que se caracteriza precisamente por todo aquello que deja fuera y con respecto a lo cual está, por lo tanto, obligado a ser neutral (por eso es tan frecuente que la asunción «política» moderna de cosas dichas por Platón o

por los sofistas conduzca a manifiestas aberraciones). Otra denominación, más restringida a la Sofística como movimiento histórico, para ese saber que sería pura y simplemente el saber, es la que interpreta tal saber como pericia en el decir. En efecto, en el decir tiene lugar cuanto tiene lugar. Ahora bien, hemos dicho que los sofistas, buscando un saber que no es ninguno de los saberes de cosas, sin embargo, lo tratan de algún modo como un saber de cosas, como una determinada, positiva y efectiva pericia; es el saber del experto en exponer, convencer, persuadir, la ῥητορικὴ τέχνη (digamos «retórica», pero no ha de entenderse por tal ni más ni menos que lo expuesto).

Hemos caracterizado la ruptura filosófica como la pretensión de hacerse cuestión de aquel juego que siempre ya se está jugando. Pues bien, así como arriba dijimos que el zapato se tematiza solo en cuanto su ser-zapato se interrumpe, debemos ahora reconocer que la pretensión de hacerse cuestión del juego comporta algo así como una detención del juego; mientras simplemente jugamos, nada sabemos del juego. En esa especie de detención hay nada menos que la pretensión de algo así como tematizar lo que por principio escapa a toda tematización porque estamos siempre ya en ello. El saber que el sofista pretende, ese saber que no sería ni el de este ni el de aquel experto, ni el de este ni el de aquel tipo de cosas, es el pretendido saber del juego mismo. Platón y Aristóteles, cada uno a su modo, compartirán esa insolencia, pero de manera que en ellos la insolencia tiene el sentido de manifestarse precisamente como tal (la tematización es precisa para que conduzca a su propia inconsistencia, o bien el saber que se busca se agota en su propia búsqueda, etc., cf. 4 y 5). Los sofistas, en cambio, postulan un efectivo saber, algo así como un saber contante y sonante. El saber sofístico, en cuanto saber de la πόλις, ha de conducir efectivamente a que a uno le vaya bien en los asuntos de la πόλις (sin negar esto, Platón dirá que el sofista carece de la posibilidad de preguntarse qué quiere decir eso de «bien»); y, en cuanto saber «retórico», el saber del sofista ha de ser la efectiva capacidad de convencer; así, aunque no podamos confirmar la atribución al sofista Protágoras de la frase «hacer más fuerte el argumento más débil», parece que esa frase expresa ciertamente algo a lo que la pericia del sofista está de algún modo abocada.

Igualmente, aunque no podamos tomar sin más como documentación historiográfica la vigorosa figura que en Platón (y, por lo que se refiere a doctrina, en especial en el diálogo «Teeteto») encontramos de Protágoras[68], sin embargo, algunos elementos, además de ser creíbles, aclaran lo que ya hemos dicho. Por de pronto es ciertamente de Protágoras la tesis que traducimos aproximadamente así: «De todas las cosas [i.e.: de todo aquello con lo que tratamos] medida es el hombre; de lo ente [es medida el hombre] en cuanto a que ello es y a que es tal como es, de lo no ente [es medida el hombre] en cuanto a que ello no es». De las explicaciones al respecto que Platón pone en boca de Sócrates forma parte el que «el hombre» del que habla Protágoras sea el hombre de cada caso (yo, tú, él), y el que, consecuentemente con esto, la frase signifique que, tal como las cosas aparecen para mí, así son para mí, y, tal como aparecen para ti, así son para ti. Ese «aparecer» equivaldría, siempre según las explicaciones que nos da Platón, a αἰσθάνεσθαι, αἴσθησις, esto es, lo que la tradición escolar ha traducido por «sensación» y que propiamente en el «Teeteto» significa la presencia en cuanto meramente presencia *de las cosas*, sin ningún modo de distancia o ruptura (cf. 2.4); la pretensión polémica de Platón al respecto es mostrar que así no es posible ni siquiera la δόξα, pues incluso el poder decidir si esto es así y no de otra manera y aquello es de aquella otra manera y no de cualquier otra, incluso el pronunciamiento acerca de qué cosas son y qué son esas cosas, la δόξα, no es posible si no se está de alguna manera, sabiéndolo o no, en posesión de algo así como criterios de discernimiento, de un «en qué consiste ser así» y «en qué consiste ser de aquella manera», «qué es ser A» y «qué es ser B». De hecho Protágoras es presentado por el Sócrates del «Teeteto» como quien considera que la presencia inmediata, la presencia como mera presencia de las cosas (la αἴσθησις), es ya el saber (la ἐπιστήμη), y se resalta que con esto es perfectamente coherente el que no haya criterios de discernimiento ni siquiera por lo que se refiere a las cosas, a qué cosas son y qué son esas cosas, de modo que entonces no se podría ir más allá del «para mí es así» y «para ti es de tal otra manera».

Lo que el Sócrates del «Teeteto» nos presenta en la figura de Protágoras, el saber como la presencia meramente en cuanto presencia de

las cosas o presencia inmediata, puede decirse también así: Protágoras pretende ciertamente ese saber que no carpintea, ni navega ni compone, sino que simplemente σοφίζει, lo que ya hemos descrito como el saber del sofista, y lo pretende sin que tal pretensión deba para Protágoras constituir ruptura o distancia frente a la presencia de las cosas, de lo ente, en otras palabras: sin que el intento de considerar el juego mismo tenga que suponer distancia con respecto a él, sin que la pregunta «en qué consiste ser» o «qué es ser» sea reconocida como distinta de cualquier pregunta referente a qué cosas son y qué son esas cosas, sin que el «ser» sea nada distinto de lo ente. Si en Platón la pregunta entraña una tematización que ha de fracasar, porque remite a algo que no puede ser cosa, en Protágoras no se reconoce que haya lugar a tal fracaso, sencillamente porque se niega la tematización en cuestión; no se reconoce la ruptura, la distancia. Y esto significa que según Protágoras nada se fija, ni siquiera para que la fijación en definitiva fracase, y, si nada se fija, entonces —se reprocha a Protágoras en el «Teeteto» después de haberlo defendido frente a refutaciones fáciles— no se entiende cómo sería posible algún decir, etc.

Quedémonos con que al espíritu de la Sofística le es inherente, como venimos viendo, el que no haya la mencionada distancia, la distancia o ruptura entre preguntar en qué consiste el juego y meramente jugar el juego, entre la cuestión de en qué consiste ser y la o las referentes a lo ente; el saber del sofista, ese saber que no es ni el del marinero ni el del carpintero ni el del músico, es, sin embargo, él mismo el saber de las cosas, de lo ente (y no porque la diferencia se suprima de algún modo, sino porque simplemente no se la reconoce). Coherentemente con esto, del otro de los dos sofistas más importantes, Gorgias[69], se nos ha transmitido, de manera ciertamente no literal, una argumentación en la que entra en juego el término τὸ ὄν, del que ya hemos dicho (cf. 1) por qué y en qué sentido no significa ni «lo ente» ni «el ente», sino «el ser», y en la que, sin embargo, ese término significa también «lo ente» o «el ente», no porque la consideración gramatical arriba aludida haya dejado de tener validez, sino porque la diferencia, en el caso concreto del «adjetivo» ὂν, ha desaparecido, no de la gramática, sino del contenido. Partiendo de esta designación, «lo ente» o «el ente» o «el ser», designado todo ello con una sola palabra y

asumido como una misma cosa, Gorgias pretendería, según esa transmisión, demostrar que no hay tal, que «nada es» o que no tiene lugar «ser», y lo demostraría poniendo de manifiesto las insalvables aporías que se siguen de la admisión de que algo es, de que hay un «ente»; incluso habría añadido la demostración de que, si algo fuese, sería incognoscible y, si fuese cognoscible, sería incomunicable. No podemos sin más atribuir a Gorgias los detalles de la argumentación tal como nos han llegado; pero lo dicho sobre el carácter general de ella es suficiente para que se perciba una conexión con lo que tratamos de exponer como el carácter general de la Sofística.

Hemos visto que el saber del sofista, aun no siendo ninguno de los saberes particulares (esto es, artesanales, recuérdese la todavía no rota identidad de ἐπιστήμη y τέχνη), sin embargo, es saber de las cosas, y que esta ausencia de una distancia comporta la imposibilidad de algo así como criterios, por tanto, la imposibilidad de establecer o fijar algo. Mientras que en Platón lo esencial es que la fijación fracase y, para fracasar, ha de tener lugar, es decir, ha de fracasar en su propio terreno, internamente, como tal o cual fijación, en cambio en el sofista la fijación o posición es desprestigiada de modo general, esto es, por así decir de antemano y como desde fuera, no en cada caso en el propio e interno tener lugar de cada determinación, sino en la repetición de siempre el mismo motivo frente a cualesquiera posiciones o fijaciones: en cada caso lo que se pone de manifiesto es que, frente a la φύσις, la fijación es νόμος. Nos ocuparemos ahora de esta contraposición.

Las dos palabras, φύσις y νόμος, tal como se encuentran en la lengua literaria común, no están en modo alguno predestinadas a contraponerse; de φύσις ya hemos hablado (en particular en 1). Por su parte, νόμος es la designación nominal de lo mismo que designa el verbo νέμειν, el cual significa repartir, distribuir, asignar a cada uno lo suyo y/o a cada cosa su papel y/o lugar; por ende también, en las formas gramaticales adecuadas, tener algo como la parte que a uno (o a una cosa) le toca. El νόμος es, pues, tanto el reparto como la parte que a algo o alguien le toca en él, por ello también el estatuto o la ley. Una palabra con este significado podría muy bien ser una de las palabras que en algún momento asumen aquella atípica,

esporádica y huidiza designación a la que nos referimos en 1, y quizá quepa interpretar así algún fragmento de Heráclito; es decir: νόμος puede incluso haber significado en algunos contextos lo mismo que en otros se designa mediante el uso marcado de φύσις al que en 1 hicimos referencia. Por otra parte, unos versos de Píndaro (fragm. 169) llaman νόμος a aquello que rige a la vez todo, tanto los mortales como los inmortales, y es imposible no pensar entonces en el λόγος-πόλεμος de Heráclito, que es el ser dioses de los dioses por lo mismo que es el ser hombres de los hombres, el ser libres de los libres por lo mismo que el ser esclavos de los esclavos; ahora bien, esto es ciertamente lo mismo que el mismo Heráclito otras veces llama φύσις. La contraposición de φύσις a νόμος no es en modo alguno un útil «lingüístico» dado y que la Sofística emplearía; es, por el contrario, algo que se crea con la Sofística. ¿Qué necesidad lleva a crear una contraposición como esa?

El sofista —dijimos— pretende un saber que ya no es ninguno de los saberes particulares (artesanales) y que, sin embargo, es un saber de las cosas; vale decir y hemos dicho: el sofista ejerce la pregunta por el ser como pregunta por lo ente. Por lo mismo, y en el sentido que también hemos expuesto, el sofista está obligado a desprestigiar todo fijar o establecer algo, por lo tanto a contraponer a cualquier fijación una «verdad» que no respeta esa fijación; y ello de modo que esta contraposición no pueda ser en modo alguno una distancia frente a la presencia como meramente presencia de las cosas, sino que haya de pertenecer precisamente a la presencia de las cosas, de lo ente, de los entes; la «verdad» es verdad óntica (referente a qué cosas son y qué son esas cosas, no a en qué consiste ser). Esa contraposición es la que se expresa con los términos νόμος (el establecer o fijar) y φύσις.

Así, pues, la contraposición de φύσις y νόμος resulta ser la reinterpretación de ἀληθείη-δόξα desde una situación en la que la cuestión «del ser» es interpretada como la cuestión «de lo ente» y en la que, por lo tanto, ambos términos de la contraposición han de ser referencias ónticas (referencias a qué cosas son y qué son esas cosas, no a en qué consiste ser).

El único texto donde se emprende de manera expresa algo así como un intento de exposición de la contraposición de φύσις y νόμος, al menos en algún conjunto de usos de ella, es uno de los fragmentos conservados del sofista Antifonte[70]. De todos modos, debe insistirse en que la cuestión de φύσις y νόμος no es la de una u otra exposición doctrinal.

Hemos intentado algo así como una definición filosófica de «sofista» y «Sofística», esto es, una definición que establezca ante todo, para lo designado con esos términos, un papel esencial en el surgimiento o autoconstitución del fenómeno «filosofía». La especificidad de tal intento se justifica por el hecho de que es ciertamente esa pertenencia de la Sofística a la historia esencial de la filosofía lo que hay en el fondo del hecho de que el «sofista» sea una figura característica del momento histórico al que nos referimos, o, si se prefiere decirlo así, del hecho de que haya en general sofistas en ese momento. Esto, sin embargo, no permite suponer que en todos los casos en que hay un «sofista» lo que haya sea una personalidad filosófica (cosa que sí son Protágoras, Gorgias o Antifonte).

3.5. (Leucipo y) Demócrito

Demócrito, de Abdera (colonia jónica en tierra tracia), vivió aproximadamente de 460 a 370. Por lo tanto, es contemporáneo de Sócrates y Platón, algo más joven que el primero y bastante más viejo que el segundo. Platón no lo menciona nunca en sus diálogos. Sabemos que viajó bastante (quizá estuvo en Egipto) y él mismo nos dice que estuvo alguna vez en Atenas y que allí no lo conocía nadie. Escribió mucho, sobre muchas cuestiones; a Trasilo, astrónomo del emperador Tiberio (por lo tanto, siglo I d. de C.), debemos un catálogo de las obras de Demócrito que las agrupa en 13 tetralogías (por lo tanto, 52 títulos, más algunos no agrupados), repartidas en cinco apartados según el tema («ética», «física», «matemática», «música» y «artes»); de todo esto solo se conservan fragmentos breves, y solo de un número relativamente corto de obras o sin que se pueda determinar a qué obra pertenecen.

Demócrito desarrolló la doctrina de un tal *Leucipo*, al cual hay motivos para atribuir algunas de las obras que figuran en el catálogo de Trasilo; aun así no es posible discernir entre la doctrina de Leucipo y la aportación de Demócrito; por lo general, cuando decimos «Demócrito», a propósito de su doctrina fundamental, queremos decir «Demócrito (y —seguramente— de alguna manera Leucipo)».

En Demócrito aparece una vez más la contraposición entre la percepción inmediata y la verdad: «No percibimos nada sólido, sino algo que cambia según la constitución de nuestro cuerpo y de lo que sobreviene

y hace resistencia» (B 9), En B 11 distingue dos formas (ἰδέαι) de «juicio»: la «genuina» (γνησίη) y la «oscura» (σκοτίη); a esta última pertenecen el ver, el oír, el oler, el gustar, el tocar; de la «genuina» solo nos dice que es otra cosa, «separada».

Decíamos que ἀληθείη (frente a δόξα) es en la Sofística φύσις (frente a νόμος). Pues bien, la interpretación que hace Demócrito de la oposición entre lo verdadero y las cualidades comúnmente admitidas (las que valen en el ver, oír, etc.) maneja la contraposición sofística: los colores, los sabores, etc., son νόμῳ; la fijación de esas determinaciones es νόμος, no φύσις; «en verdad» (ἐτεῆ) solo es esto: «los átomos y el vacío»; en efecto:

1. Todo se compone de «indivisibles»: ἄτομα, o bien αἱ ἄτομοι ἰδέαι («las figuras indivisibles»); los indivisibles son «figuras» porque cada uno de ellos tiene una forma determinada y un tamaño determinado: son redondos o angulosos, lisos o ásperos, grandes o pequeños, y en general de una u otra forma, incluso las más irregulares; las formas son innumerables; en cambio, Demócrito excluye los caracteres estrictamente cualitativos, como: colores, sabores, etc.; estos caracteres son νόμῳ, no son «en verdad».

2. Los átomos no nacen ni perecen ni cambian en sí mismos, y su número es ilimitado. Todo nacer y perecer (por lo tanto, todo cambio) de las cosas consiste en el movimiento (puro traslado o cambio de posición, no cambio en sí mismos) de los átomos.

3. También en Demócrito aparece la oposición de τὸ ὄν y τὸ μὴ ὂν como oposición de *lo ente* y *lo no ente*. En efecto: lo otro que los átomos («en verdad») es «el vacío» (τὸ κενόν), al que Demócrito llama también τὸ οὐδέν y τὸ μηδέν («la nada»), mientras que a los átomos les llama τὸ ναστόν («lo lleno») y τὸ δέν (como si en castellano dijésemos «la ada», frente a «la nada»). Tesis característica de Demócrito es la de que el vacío («la nada») *es*: «No más *es* la ada que la nada» (B 156). Si no hubiese vacío, los átomos encajarían perfectamente unos en otros, todo sería igualmente compacto, absolutamente lleno, y no podría haber movimiento alguno, porque, teniendo en cuenta que la forma y el tamaño de cada átomo (sus únicas características) son absolutamente fijos, no podría haber ni un

«a dónde» ni un «por dónde». Si los átomos son infinitos en número, el vacío es infinito en magnitud.

4. El movimiento de los átomos no se remite a nada, tiene lugar —digamos— «porque sí», es, como dicen reiteradamente las fuentes aristotélicas, τὸ αὐτόματον, el automovimiento, el movimiento que no tiene causa; a partir de este principio, o de esta ausencia de principio, «se produce el torbellino (δίνη, en los fragmentos δῖνος) y el movimiento que ha discernido y dispuesto el todo en ese orden» (Aristóteles, Phys. B 4, 196 a 26-28). Y, sin embargo, Demócrito insistió en que «nada tiene lugar casualmente», en que «todo se produce por necesidad» (y esto dice una frase concretamente atribuible a Leucipo). En esta afirmación del αὐτόματον por un lado y de la ἀνάγκη («necesidad») por el otro no hay contradicción alguna: todo es necesario porque *el* orden del todo no deja fuera nada, lo ha determinado todo; pero este orden mismo, que consiste en el movimiento de los átomos, en el «torbellino», a su vez no se deja explicar por nada ni remitir a nada; es «porque sí»; por lo tanto, es azar.

5. Teofrasto nos transmite la teoría democrítea de la sensación, de la cual expondremos algunos rasgos:

> El ver tiene lugar por la presencia de algo «en la pupila». Esto ocurre así: de todo (lo visible, las cosas) se producen ciertos «efluvios» (ἀπορροαί); lo que «emana» son εἴδωλα («imágenes»), que «tienen la misma forma» (son ὁμοιόμορφα) que aquello de lo cual emanan: estos εἴδωλα (toda esta terminología no es de Demócrito, sino de la transmisión aristotélica) no comparecen inmediatamente en la pupila, sino que el aire que está entre lo visible y el ojo es «oprimido», y, por tanto, «conformado», por obra a la vez de lo vidente y de lo visto. Y de modo similar por lo que se refiere a las demás sensaciones.

Lo sensible es para la vista el color, para el oído el sonido, para el gusto el sabor, etc. Pero lo sensible (estas cualidades) no es «en verdad», sino que, tal como lo sentimos, no es otra cosa que una situación o modificación de

nuestro sentir, que depende a la vez de nuestra propia constitución y de lo que sobreviene y hace resistencia. «En verdad» son los átomos y el vacío, y los átomos no son más pesados o menos pesados unos que otros, ni verdes ni azules, ni calientes ni fríos, sino solo figura y tamaño; la verdad que se oculta tras cada sensación consiste en figuras (átomos) y colocación de estas figuras unas con respecto a otras.

> Así, la sensación de mayor o menor peso responde a que los átomos estén más o menos juntos, por lo tanto a que haya menos o más vacío; los sabores dependen de la forma de los átomos (así, lo ácido es de átomos pequeños y angulosos, con entrantes y salientes); los colores, de la configuración de los átomos y los huecos entre ellos (así, lo blanco es lo liso y de poros rectos); de modo similar explica Demócrito el calor, la dureza, etc.

6. Los átomos de forma esférica constituyen el fuego, y Demócrito hace consistir en ellos el *alma*. Aristóteles, que nos transmite esto, coloca a Demócrito entre los que consideran el alma en primer lugar y fundamentalmente como «lo que mueve» (τὸ κινοῦν). Piénsese que un agregado de figuras esféricas es internamente más móvil que uno de cualesquiera otras figuras, y que las figuras esféricas son las que más fácilmente atraviesan cualquier medio, así como las más adecuadas para mover a lo demás.

Hemos empezado esta exposición asociando en cierto modo a Demócrito con la Sofística, por la contraposición de νόμος a «verdad». Ahora bien, Demócrito pretende mantener firme la noción de «verdad», la noción de *lo que (verdaderamente) es*. Para Demócrito hay verdaderamente verdad, hay un punto sólido y una norma, mientras que la «verdad» de la Sofística solo se manifestaba como revelación de la inconsistencia esencial, como ausencia de una verdad. En Demócrito, las cualidades que percibimos no son verdad, pero hay una oculta verdad. Pues bien, esto mismo se manifiesta en el plano «ético»: frente a la aparente felicidad del poseer y gozar de cosas diversas, que pertenece al mismo plano que la percepción

«oscura», hay una felicidad (εὐδαιμονίη) verdadera, a la que Demócrito llama εὐθυμίη («buen ánimo»), que no reside en otra cosa que en la propia actitud y conducta del hombre, por lo tanto en su principio motor, en el alma. En efecto, la conducta conveniente (πράττειν ἃ δεῖ: «hacer lo que se debe») tiene lugar en virtud del φρονεῖν, y el φρονεῖν acontece «al tenerse el alma en la justa proporción por lo que se refiere a la mezcla» (A 135; estas palabras son seguramente textuales de Demócrito); «la mezcla» es la mezcla que constituye el cuerpo, pero la συμμετρία (la «justa proporción») la hace residir Demócrito en el alma, porque esta es lo que gobierna (mueve) el cuerpo; aunque el cuerpo reciba el embate de esto, lo otro o lo de más allá, del alma depende el mantener la proporción, la justa medida, la serenidad; esto es la εὐθυμίη.

Vamos a traducir algunos de los fragmentos «éticos» de Demócrito. Se conservan bastantes; además, hay una colección de sentencias transmitida bajo el nombre de «sentencias de Demócrates», que ha sido incluida en la serie de fragmentos de Demócrito (son los B 35 a B 115), aunque se trata solo de una hipótesis.

B 2. *Por el* φρονεῖν *tienen lugar estas tres cosas: el discurrir bien, el decir bien y el hacer lo que se debe.*

B 3. *El que ha de tener buen ánimo, es preciso que no haga muchas cosas, ni por su cuenta ni en común, y que lo que haga no lo emprenda fiado en su propia fuerza y* (en su propia) φύσις*; sino que de tal modo se guarde, que incluso, cuando la fortuna sobreviene y conduce —en virtud del parecer— al «más», desista y no se proponga más de lo que es posible. Pues la magnitud conveniente es más firme que la grandeza.*

B 43. *El pesar por las acciones vergonzosas es la salud de la vida.*

B 45. *El que comete injusticia es más desdichado que el que la padece.*

B 62. (Es) *bueno no el no cometer injusticia, sino el ni siquiera desearlo.*

B 68. *El hombre* (es) *digno o indigno no solo por lo que hace, sino también por lo que quiere.*

B 69. *Para todos los hombres lo mismo el bien y la verdad, mientras que el placer* (es) *distinto para cada uno.*

B 118. (Demócrito dijo que) *prefería descubrir una sola cosa a poseer el imperio de los persas.*

B 171. *La felicidad* (εὐδαιμονίη: «tener buen δαίμων») *no reside en ganado ni en oro;* (es) *el alma la morada del* δαίμων. (δαίμων es lo que en Heráclito, B 119, hemos traducido por «el dios»).

B 175. *Antes y ahora, son los dioses los que dan a los hombres todo lo bueno. Pero, cuanto es malo y funesto y nocivo, eso ni antes ni ahora lo donan los dioses a los hombres, sino que estos mismos incurren en ello por ceguera de ánimo y falta de juicio.*

B 189. *Lo mejor para el hombre es conducir hasta el final su vida lo más con buen ánimo y lo menos afligido. Y esto ocurre si uno no hace consistir el placer en lo perecedero.*

B 207. *Es preciso elegir no todo placer, sino aquel que se refiere a lo bello.*

B 242. *Más* (hombres) *se hacen buenos por ejercicio que lo son por* φύσις.

B 244. *Lo vil, no lo digas ni lo hagas aunque estés solo; aprende a avergonzarte ante ti mismo mucho más que ante los otros.*

B 247. *Para el hombre sabio toda la tierra es accesible; pues del alma buena es patria todo el* κόσμος.

4. (Sócrates y) Platón

4.1. Introducción a Platón

El hecho de que para hablar en general de la Sofística hayamos tenido que recurrir a Platón expresa algo importante. Dijimos allí (3.4) que, frente a los sofistas, Platón rehúsa expresamente atribuir a un saber que ya no sería ninguno de los saberes particulares característica alguna del saber ordinario, esto es, del saber acerca de cosas. Más aún, en cierta manera, como veremos, Platón caracteriza aquel «saber» del filósofo precisamente por la negación de los caracteres del saber ordinario. Ahora bien, ¿qué características son estas, las del saber acerca de las cosas, las del saber ordinario, características que Platón excluye para el saber del filósofo o por cuya exclusión, en cierta manera, define el saber del filósofo? Lo cierto —y de ahí el que hayamos tenido que referirnos a Platón para hablar en general de la Sofística— es que solo en el choque de Platón con los sofistas se percibe cuáles son las características en cuestión; solo por el hecho de que Platón pone de manifiesto la ruptura de la filosofía con esas características se percibe cuáles son ellas. Y lo que se pone de manifiesto es un sentido del saber (esto es: en principio del saber ordinario, de cada uno de los saberes particulares) que ya no es el originario sentido griego de σοφία, ἐπιστήμη y τέχνη que todavía recordamos al comienzo de nuestro capítulo sobre la Sofística. Insistamos en que aquel sentido es el que las palabras en cuestión tienen siempre en Grecia, incluso en los sofistas y en Platón; lo que ocurre es que de y sobre ese sentido empieza a constituirse una cierta *interpretación de* él que acabará por desplazarlo, si bien, cuando haya ocurrido esto último, Grecia habrá terminado y, por lo tanto, ya no estaremos ni en Platón ni en Aristóteles. Tal interpretación del saber forma parte del mismo fenómeno que el hecho de que se constituya la noción de

un saber que no es ninguno de los saberes acerca de cosas. Para comprender esta conexión es preciso que se tengan simultáneamente presentes cosas dichas hasta aquí en diversos momentos, en particular en 1, en 2.4 y en la parte general de 3.4. Se caracterizó, en efecto, como «no tematizante» el «saber» en el sentido propio de las palabras griegas que significan saber, y se dijo que la «tematización» comporta una parada o detención o corte de aquel acontecer en el que propia y originariamente un zapato es reconocido precisamente como zapato, un bosque como bosque y un amigo como amigo; por otra parte, se indicó que cierto estrechamiento de la cuestión a la que la filosofía apunta es, sin embargo, inherente a la ruptura filosófica misma, se relacionó esto (en 1) con la asunción final de la cuestión filosófica como «cuestión del ser», entendiendo la ocurrencia en este giro de la palabra «ser» a partir del análisis aristotélico del decir en ὑποκείμενον y κατηγορούμενον. Lo que nos interesa ahora es hacer notar que la interpretación del saber y el decir en términos de ὑποκείμενον y κατηγορούμενον, de «algo *de* algo», es precisamente la interpretación «tematizante» o, más exactamente, aquella interpretación en la cual el saber o el decir aparecen como «tematizantes». Lo que hay, en efecto, en esa interpretación es que el decir siempre ya presupone algo que está ya ahí y a lo cual se refiere, es decir, siempre ya ha dado por fijado algo de lo cual trata. Si ὑποκεῖσθαι («estar ya ahí») es verbo «de estado», el correspondiente verbo de producción (el «poner» que corresponde a ese «estar» o «yacer») es ὑποτίθεσθαι, y este es el verbo griego que corresponde a lo que hemos llamado en castellano «tematizar».

Llamaremos «interpretación apofántica del saber y el decir» a aquella interpretación que hemos vinculado con el análisis aristotélico citado. Bien entendido que a esa denominación no le reconocemos otras connotaciones que las que expresamente hemos dicho o diremos. En particular, no asociamos la interpretación apofántica con restricción alguna de lo que hoy llamaríamos la estructura «lógica» del «enunciado», pues no se ha dicho en modo alguno que ὑποκείμενον y κατηγορούμενον hayan de tener expresiones separables, o sea, no se ha dicho que el decir haya de ser siempre traducible a la fórmula «A es B»; lo que se ha esbozado no es ningún análisis de fórmulas y no trata de la «estructura lógica». Ni Platón ni

Aristóteles tienen una concepción «lógica», esto es, «proposicional», del saber o del decir. A lo sumo, la concepción lógica o proposicional resultará de la interpretación que encontramos iniciándose en Platón y Aristóteles, pero solo cuando esta haya olvidado qué es lo que pretende interpretar y se haya convertido ella misma en la cosa.

Pues bien, aun sin emplear precisamente las palabras ὑποκείμενον y κατηγορούμενον, Platón es el primer autor que nos presenta la que acabamos de llamar interpretación apofántica del saber y el decir. Lo que ocurre es que, a la vez, Platón rechaza continuadamente aplicar esa interpretación al propio «saber» que el filósofo pretende. Podemos decir que la interpretación apofántica, en Platón, es referida a la δόξα, esto es, al saber ordinario, al saber *de cosas*, a la presencia *de las cosas*. Y, comoquiera que la filosofía tiene lugar como ruptura o distancia frente al saber ordinario, el que la filosofía *no* sea ella misma apofántica no es mera caracterización negativa externa, sino algo que, debidamente desarrollado, conduce al centro del pensamiento de Platón. Para acercarnos a ello consideraremos por un momento las cuestiones, solo aparentemente externas, de la forma literaria de la filosofía y el papel de la escritura; las consideraremos como aspectos de la cuestión filosófica central, y no meramente como problemas del modo de expresión.

Para todo lo posterior a Grecia, empezando por el Helenismo e incluyéndonos a nosotros mismos, resulta evidente que, en principio, la filosofía asume la forma literaria de lo que en sentido amplio llamamos prosa enunciativa o doctrinal; es decir: cualquier apartamiento de esta forma literaria constituye una «marca». Sería, sin embargo, desafortunadísimo tomar como uno de tales apartamientos el diálogo de Platón, porque, cuando Platón escribe, todavía no hay el referente de la prosa enunciativo-doctrinal como forma en principio normal; incluso puede decirse que no hay, en general, esa forma literaria, o que la hay solo de manera tentativa y germinal; en Grecia no llega en absoluto a constituirse esa forma literaria normal de la filosofía. El diálogo platónico se relaciona, ciertamente, con la prosa enunciativo-doctrinal, pero de muy otra manera, a saber, en el sentido de que es la constante *ruptura con* o *distanciamiento frente a* lo enunciativo-predicativo. Ello empieza ya por el hecho de que

haya algo así como una situación escénica, lo cual implica que las enunciaciones se sitúan en una distancia, o que autor y lector se sitúan en una distancia frente a ellas; y se desarrolla mediante un amplio y sofisticado repertorio de técnicas de distanciamiento y destematización (diálogo contado por alguien que a su vez lo oyó contar a otro, doctrina aludida como cosa ya conocida, diversos modos de exposición no asertiva); puede decirse que no tenemos *ni una sola* manifestación de Platón que no esté enmarcada en estos recursos. En Platón, pues, la forma enunciativo-doctrinal está ciertamente presente, pero está como aquello *frente a lo cual* se distancia la filosofía. Dicho todavía de otra manera: la forma enunciativo-doctrinal es solidaria de eso que hemos llamado la concepción apofántica del saber y el decir, concepción que está en Platón por lo que se refiere al saber ordinario, a la δόξα, por lo cual la actitud del filósofo es para Platón mismo constante ruptura o distancia con respecto a precisamente ese modo de saber.

En este mismo círculo de cuestiones debe incluirse también el hecho de que Platón considere que el saber del filósofo no puede ser escrito. Evidentemente no se refiere al hecho material de la escritura, sino a que este comporta la fijación de tesis, las cuales, en cuanto tesis, esto es, tomadas ellas mismas en el marco de la interpretación apofántica, son precisamente aquello frente a lo cual el saber del filósofo es distancia. Una vez más, la negación no es externa, sino una distancia o ruptura esencial a la cosa misma de la que se trata. La filosofía no se escribe ella misma, no en el sentido de que sea ajena a la escritura, sino porque tiene lugar en la continuada ruptura con (o distanciamiento frente a) aquello que en la escritura tiene lugar. Por eso mismo, el rechazo de que la filosofía pueda ser escrita no constituye modo alguno de descalificación (ni siquiera relativa) de la propia obra escrita (diálogos) de Platón, sino todo lo contrario, pues, en el sentido que hemos reconocido en la escritura, los diálogos no son otra cosa que precisamente la continuada ruptura con la escritura.

Cuando Platón establece expresamente la concepción apofántica del saber y el decir, sus palabras, para la dualidad que también hemos encontrado siguiendo a Aristóteles, son ὄνομα y ῥῆμα. El ὄνομα es la designación de algo, el «nombre»; el ῥῆμα es el decir propiamente dicho.

La dualidad significa lo siguiente: solo se designa, fija o establece algo por cuanto *de* ello se dice algo, o sea, por cuanto se le refiere o atribuye algo, y viceversa: el decir es a la vez un fijar algo *de* lo cual se dice. Establecemos (ὄνομα) algo como *cosa*, como *ente*, en cuanto que de ello decimos (ῥῆμα) algo, esto es, en cuanto que le referimos o atribuimos algo. No se nombra cosa alguna si no es *para* y *en el acto de* decir algo de ella. Así, pues, no podemos establecer algo como ente sin *dar por ya establecido* otro algo, a saber, eso que le referimos, eso que decimos de ello. Solo reconozco a Teeteto como ente en la medida en que digo algo de él, y en rigor solo entonces lo nombro (el nombre «separado» es una ulterior abstracción); solo en la medida en que digo algo de él, por ejemplo, que es inteligente o que ríe, y entonces doy ya por establecido eso que se quiere decir con «ser inteligente» o «reír». En otras palabras: lo que se tematiza, se tematiza solamente por cuanto se le refiere otra cosa, la cual *no* se tematiza, sino que simplemente está supuesta como constitutiva en la tematización de la primera. Dicho todavía de otra manera: algo *es* en cuanto que le son atribuibles ciertas cosas y no ciertas otras; por lo tanto, en el *ser* de algo están supuestas esas cosas como atribuibles en general, está supuesto eso que constituye el sentido o significado de cada ῥῆμα, el «qué es ser…» referente a cada una de las cosas que pueden ser dichas de algo.

Eso que está supuesto como constitutivo del hecho de que algo sea es, pues: una constitución, un «qué es ser…» o «en qué consiste ser…», como, por ejemplo, qué es en general ser inteligente, qué es en general reír, qué es en general ser hombre. Esa constitución, «qué es ser…», es designada por Platón con la palabra εἶδος. La palabra se relaciona (de manera sincrónica y evidente para el hablante griego) con el verbo «ver» y significa «aspecto», «figura», de donde, pues, configuración, constitución, conjunto de rasgos característicos[71].

Podemos, pues, expresar lo ya dicho también de la siguiente manera: en la tematización de algo está como constitutivo el εἶδος, pero el εἶδος mismo *no* se tematiza, sino que está meramente supuesto en la tematización. O también: en el *ser* de algo, en que algo *sea*, está como constitutivo el εἶδος, y precisamente de manera que el εἶδος no es él mismo lo ente (lo que *es*), sino solo aquello en lo que consiste el ser de lo ente.

Si el εἶδος es lo que está como constitutivo en el hecho de que algo sea, es decir, si es aquello en lo que consiste el ser de algo, entonces es el εἶδος el asunto de la filosofía. El εἶδος correspondiente a una cosa es el «en qué consiste ser» peculiar de esa cosa. Si llamamos saber «óntico» al saber referente a qué cosas son y qué son esas cosas, esto es, al saber ordinario, a lo que hemos llamado δόξα (cf. 2.4, etc.), y, en cambio, llamamos cuestión «ontológica» a la cuestión de en qué consiste ser y «ontología» al desarrollo de esta pregunta, entonces la cuestión del εἶδος es la cuestión ontológica en el sentido de que el εἶδος correspondiente a cierta cosa es el peculiar «en qué consiste ser» de ella, investigado en la «ontología particular» referente al tipo o modo de ente de que se trate. El tránsito a la cuestión del εἶδος es el tránsito de lo óntico a lo ontológico. Ahora bien, esto debe plantear una aporía esencial y propiamente insuperable. Por una parte, es lo propio de la filosofía la pregunta acerca de «qué es ser» cada una de las cosas que «decimos de» algo, la pregunta por el εἶδος. Pero, por otra parte, al hacer esa pregunta, estamos tematizando el εἶδος mismo y, por lo tanto, no lo estamos tomando como εἶδος, sino que lo estamos convirtiendo en aquello que él *no* es, pues habíamos quedado en que el εἶδος es lo que *no* se tematiza ello mismo, sino que está como constitutivo en la tematización de la cosa. El εἶδος es el «ser», no *lo que* «es». Por lo tanto, la tematización implicada en la pregunta por el εἶδος ha de ser, en la misma pregunta, eliminada, suprimida. De este modo la aporía reflejará exactamente el carácter del εἶδος como tal, pues lo que ocurrirá será que la tematización solo habrá tenido lugar para ser suprimida, para expresar su propio fracaso, esto es, para que el carácter del εἶδος de rehuir la tematización resulte efectivo y expreso. Solo por razones expositivas mencionaremos separadamente y por orden las dos caras de la aporía.

En primer lugar, el εἶδος efectivamente se tematiza. La consideración que priva en este primer momento es la de que, si el ser consiste en el εἶδος, a la cosa que es, a lo ente (a lo que en principio reconocemos como ente, o sea, a esto o aquello) no le pertenece propiamente el ser, porque el que esto o aquello tenga tal o cual determinación es por principio algo relativo y transitorio: que esto es blanco o caballo o viviente comporta que dejará de

serlo y que no siempre lo ha sido (el viviente morirá, lo verde madurará o se marchitará, etc.), luego su propio «ser A» o «ser B» no es en verdad suyo propio. Y lo mismo por lo que se refiere no ya a la transitoriedad, sino también a la relatividad: ello es uno porque es una de las varias cosas que allí hay, pero es varios porque se compone de partes, etc. En cambio, viviente es siempre y solamente viviente, verde es siempre y solamente verde, caballo es siempre y solamente caballo, o sea: solo al εἶδος mismo le pertenece propiamente el εἶδος; solo él *es*.

Todavía dentro de esta misma cara de la cuestión, ¿cómo se investiga el εἶδος, o sea, en qué términos se aclara en qué consiste ser viviente, ser caballo, etc.? El εἶδος (diremos «la determinación») se aclara remitiéndolo a otros εἴδη (diremos «determinaciones»), derivándolo de y/o por ellos; así, una determinación resulta de otra «superior» por «división» (διαίρεσις), esto es, añadiendo a la determinación superior (llamada entonces γένος, diremos «género») otra, a la que llamamos «diferencia», la cual divide el género en dos. Aunque diremos «división» para traducir convencionalmente διαίρεσις, interesa destacar que Platón no lo piensa como lo que hoy llamaríamos división «lógica», sino como una auténtica observación fenomenológica, es decir, el género tiene aquellas diferencias que tiene, no se lo puede dividir de cualquier manera (del mismo modo que no cualquier cosa que en lógica formal pueda considerarse como un «predicado» es un género o un εἶδος); en segundo lugar, y consecuentemente con ello, el proceso de división tiene un límite por abajo, que es el ἄτομον εἶδος (el «εἶδος indivisible»), esto es, aquella determinación que ya no comporta diferencias propias y a partir de la cual, por lo tanto, ya no hay división esencial, o sea, ya no hay en absoluto división en el sentido de división eidética (διαίρεσις), sino únicamente aquello en lo que Platón no piensa y que para nosotros es la «división» meramente lógico-formal, que puede hacerse de infinitas y todas ellas igualmente arbitrarias y accidentales maneras.

Hasta aquí una de las dos caras anunciadas de la cuestión del εἶδος. La cuestión se planteaba —recordémoslo— con la pregunta «¿qué es ser…?» donde «…» es cualquier ῥῆμα, cualquier cosa que decimos *de* algo, porque

ese *de* algo, fijar algo atribuyéndole determinaciones, presupone que las determinaciones están *ya de antemano* admitidas como a su vez algo y se quiere hacer explícita esta presuposición. La pregunta «¿qué es ser…?» es la pregunta socrática. En cada una de sus apariciones más características como personaje de los diálogos de Platón, Sócrates hace notar a su interlocutor que este está suponiendo tranquilamente que aquello con lo cual caracteriza algo es a su vez algo, o sea, tiene algún sentido, es algo consistente; en la misma operación Sócrates hace ver al interlocutor que este no está en condiciones de dar cuenta de eso que tranquilamente supone, o sea, no puede responder a la pregunta «¿qué es ser…?». Ahora bien, Sócrates tampoco responde a esa pregunta y, si en definitiva resulta «saber más» que el interlocutor, es solo porque «sabe que no sabe»; ciertamente Sócrates no se queda con la boca abierta ante la pregunta, pues eso sería no plantearla, sino que averigua, remite de un «¿qué es ser…?» a otro, etc., pero lo que no hay es una respuesta; más bien es esencial que en cada momento ocurra la apariencia de una respuesta para que enseguida se ponga de manifiesto que lo que parecía respuesta no es tal. ¿Por qué tiene que suceder esto? Ya conocemos cuál es en general el porqué, a saber, que la tematización del εἶδος solo tiene lugar para ser suprimida. Pero esto, como declaración general, es solo una declaración externa; la supresión de la tematización debe tener lugar en la misma consideración fenomenológica de las determinaciones en cuestión, estas deben rehusar ellas mismas la tematización, y el que esto ocurra (o sea, la segunda de las dos anunciadas caras de la cuestión del εἶδος) es la verdadera substancia del diálogo platónico. ¿De qué manera ocurre que el εἶδος rehúse la tematización? Dado que esto es lo que ocurre en todo el diálogo platónico, decir cómo ocurre es cosa que aquí solo podemos hacer globalizando y tipificando, lo cual es ciertamente peligroso.

Por una parte, el proceso de la διαίρεσις establece determinadas dependencias de unos «¿qué es ser…?» con respecto a otros, lo cual comporta que, en sí mismo, ese proceso no da respuesta, sino que meramente remite de una forma de la pregunta a otra forma de la misma pregunta. No debe entenderse esto en el trivial sentido de que el proceso podría «prolongarse indefinidamente» y «nunca llegaríamos», etc. No se

trata de esto, sino de que el proceso de la διαίρεσις opera a la vez siempre ya con determinaciones que no responden al modelo de la διαίρεσις, o sea, que, estando siempre supuestas, constituyendo la posibilidad misma de la διαίρεσις, a la vez eluden siempre y en todo caso la tematización. Si por un momento pensamos que la dirección «hacia arriba» de la διαίρεσις (lo que Platón llama συναγωγή o σύνοψις) pudiera llegar a algo así como un vértice supremo, entonces ese vértice sería algo así como la determinación o género «ser» (ὄν o οὐσία); ahora bien, no hay en absoluto un modelo de ese tipo; con las determinaciones como «ser», «uno», «mismo», «otro», etc., ocurre lo siguiente: *a)* están siempre ya como constitutivas de la posibilidad misma de la διαίρεσις, esta solo es posible porque cada determinación es lo mismo consigo mismo y otro que lo otro, etc., y la διαίρεσις misma no es otra cosa que el ejercicio de esas categorías; *b)* por eso mismo, las determinaciones en cuestión no son en ningún caso contenidos de la διαίρεσις; ellas mismas escapan a la διαίρεσις. Atendiendo a que esas determinaciones, por de pronto como condiciones de la posibilidad de la διαίρεσις, entran en juego en la descripción de *cualquier* εἶδος, esto es, no son parte de alguna o algunas de las ontologías particulares, sino que están implicadas en cualquier investigación ontológica, las llamaremos determinaciones «ontológico-generales» u «ontológico-fundamentales». Que no son ellas mismas contenido de la διαίρεσις puede hacerse notar también en que una διαίρεσις efectivamente definitoria no puede partir de más arriba del punto en el que aparece una determinación cuyo contenido (lo que habría de tematizarse en la definición) toca lo ontológico-fundamental; así la definición del «pescador de caña» en el diálogo *Sofista* tiene como punto de partida el τεχνίτης (el que posee una τέχνη); no es posible partir de más arriba, porque la noción de τέχνη es la de «saber», que es una noción ya ontológico-fundamental (de cualquier εἶδος ha de poder haber un saber); cuando se toca este tipo de determinaciones, la διαίρεσις sigue siendo, ciertamente, un modo de proceder al que de alguna manera se recurre (el lenguaje siempre es inadecuado, cf. lo que se dice del «mito» platónico en 4.3), pero ya no es el lugar en el que se decide; así cuando después del «pescador de caña» le toca el turno al «sofista», determinación

en la que están implicadas nociones ontológico-fundamentales, como las de «saber», «aparecer», «no ser», entonces la διαίρεσις ya no es en modo alguno unívoca y no es la regla del proceder, sino un recurso que se maneja desde fuera de ella misma.

En segundo lugar, hemos de ampliar el momentáneo ámbito de cuestiones expresas para tener una noción de qué cosas caen dentro de eso que hemos llamado «determinaciones ontológico-fundamentales». Hemos dicho que Platón interpreta apofánticamente el «saber» designado por las palabras griegas que significan saber, las cuales —según hemos expuesto— designan un «saber habérselas con»; es decir: lo que Platón interpreta como presencia y ver (cf. lo que dijimos de la palabra εἶδος) es el entero saber habérselas con, saber tratar con. En el «decir» algo de una cosa, esto es, en el contemplar la cosa en la perspectiva de cierto εἶδος, lo que hay es una determinación de cómo tratar con la cosa. Volviendo a una ilustración ya empleada, el zapato sigue siendo «interpretado» precisamente en el acto de llevarlo en el pie, no en enunciados «acerca de» él; es el mismo llevar en el pie lo que ahora es filosóficamente entendido en términos de ἀπόφανσις. El «ver» que hay en el significado de εἶδος no es el «conocer» en oposición a la «conducta» ni cosa parecida, sino que es una interpretación de una única cosa, en la que no hay aún esas diferencias. Toda determinación, todo εἶδος, es, pues, también decisión y norma. Considerados desde este punto de vista (que solo para nosotros, no para Platón, es un punto de vista particular y distinto), los εἴδη particulares (no ontológico-fundamentales) deciden de lo que procede hacer con (o en orden a) esta o aquella cosa o tipo de cosas. Y el remitir de esas determinaciones a las ontológico-fundamentales, por lo tanto el carácter limitado de la διαίρεσις y la condición propia e irreductible del εἶδος como tal (de lo ontológico como tal), se expresa ahora diciendo que el «saber habérselas con» esta o aquella cosa o tipo de cosas solo tiene lugar dentro del «saber habérselas con» pura y simplemente. Tal saber-habérselas puro y simple, que en griego se llama ἀρετή, está vinculado no ya a este o aquel εἶδος, sino a algo que tiene que ver con la condición misma del εἶδος como tal, esto es, con la manera correcta de asumir el εἶδος y su relación con la cosa. Las determinaciones particulares (o sea, este o

aquel εἶδος tomado en sí mismo, separadamente) son normas referentes a cómo habérselas con este o aquel particular tipo de cosas. Las determinaciones ontológico-fundamentales serían, pues, algo así como normas constitutivas del saber-habérselas pura y simplemente, partes o aspectos de la ἀρετή misma. Sin embargo, el fracaso de la tematización consistirá ahora en que el intento de fijar, como normas o pautas de conducta, tales aspectos o partes, o sea, de obtener algo así como figuras fijables de la ἀρετή, si bien es un intento que se produce necesariamente, pues es ni más ni menos que la pregunta «¿qué es ser…?» intentada a propósito de las determinaciones ontológico-fundamentales, acaba siempre en el fracaso.

Este fracaso de la pretensión de fijar figuras de la ἀρετή no significa (y ello concuerda con lo que hemos dicho en general del fracaso de la tematización del εἶδος) que deba renunciarse a dicha fijación, sino más bien que la misma debe producirse para en definitiva fracasar en cada caso. Así, pues, el fracaso de las normas no significa que no deba haber normas, ni que estas no deban cumplirse, ni que sea indiferente cuáles sean. Veamos lo que significa, empleando en primer lugar una sencilla ilustración; elogiamos, por ejemplo, una conducta cuando decimos que en ella hay «valentía» o «coraje»; ¿qué es esto?, ¿qué es ser valiente o corajudo?; consiste ello, sin duda, en una cierta firmeza; pero, puesto que ἀρετή es saber-habérselas, será «mejor» (si llamamos «bueno» a aquello cuyo carácter es la ἀρετή) aquella firmeza en la que hay un «saber qué se hace»; ahora bien, por otra parte, valentía y coraje hace referencia a un riesgo o incertidumbre, o sea, a un cierto «no saber qué se hace»; hay, pues, contradicción, en la valentía o el coraje, entre su carácter general de ἀρετή y su carácter específico de valentía o coraje. Otro interlocutor pretende entonces evitar la contradicción definiendo directamente la valentía como un saber, como el saber de lo temible y de lo inocuo en cuanto tales. Esta definición supera incluso la objeción según la cual no habría un saber de tales cuestiones en general, sino que cada saber particular sabría qué es lo temible y qué lo inocuo en su campo, por ejemplo: el médico en lo que se refiere a la salud, el agricultor en lo que concierne a la cosecha; esta

objeción se supera considerando que, si bien el médico sabe qué es perjudicial y qué beneficioso para la salud, sin embargo, no siendo la salud incondicionalmente deseable o no siendo deseable por encima de cualquier cosa, no puede asegurarse que todo lo perjudicial para la salud sea temible y todo lo beneficioso para ella inocuo, e igualmente por lo que se refiere a la agricultura, etc.; es, pues, otra instancia, no el saber particular de cada caso, quien decide si algo es temible o inocuo; ciertamente, pero toda la substancia del argumento está en que es algún saber distinto de los saberes particulares el que distingue lo bueno de lo malo (esto es, el que decide por lo uno contra lo otro); con lo cual aquel saber de lo temible y lo inocuo en el que se hacía consistir la valentía resulta no ser otra cosa que el saber de lo bueno y lo malo, esto es, la ἀρετή. Y esto no ocurre solo en el caso de la valentía; cualquier intento de fijar una figura de la ἀρετή acaba en que: o bien vamos a parar en la referencia a la ἀρετή en general (disolviendo la figura particular), o bien la figura que establecemos es falsa porque lo que describe no es incondicionalmente ἀρετή, o bien, si es alguna figura particular y a la vez es ἀρετή, entonces la figura carece de ἀκρίβεια, o sea, no determina suficientemente cuándo es el caso y cuándo no.

Nos hemos encontrado, pues, con la destrucción de la tematización, destrucción ahora descrita como fracaso de las normas. Tal fracaso, y solo él, hace ver el εἶδος precisamente *como* εἶδος. Tematizado, el εἶδος no es εἶδος, sino fórmula o cliché. Así, pues, el fracaso de las normas no solo no conduce a la arbitrariedad, sino que solo él genera ἀκρίβεια, exacta definición; vale decir: solo el no conceder en última instancia valor absoluto a ninguna norma, el ser capaz de percibir la insuficiencia *interna* de *cada* norma, genera una situación de definición, de ἀκρίβεια.

Encontrarse con el fracaso de la tematización es, pues, ni más ni menos que captar lo supremo y definitivo en el ámbito de los εἴδη. Ya adelantamos que lo que llamamos «tematizar» se dice en griego ὑποτίθεσθαι. El nombre de acción correspondiente a este verbo es ὑπόθεσις. Lo que esto tiene de parecido con el sentido moderno de «hipótesis» es únicamente el que tal establecimiento o fijación de un εἶδος deja fuera, como ya dijimos, la cuestión de si es el caso o no; en cambio, no es en absoluto «hipótesis» en

el sentido de que esté pensado en relación con una posible verificación o desmentido empíricos. Más bien, la ὑπόθεσις está siempre para ser suprimida, pero no empíricamente, sino fenomenológicamente, en el examen del εἶδος mismo, de la determinación misma. El ἀναιρεῖν τὰς ὑποθέσεις, «suprimir o eliminar cada fijación o tematización de un εἶδος», es el saber último y definitivo. Este saber (ἐπιστήμη o τέχνη) o capacidad (δύναμις) es adjetivado por Platón como διαλεκτική (diremos «dialéctica», la forma femenina obedece a que los tres citados substantivos griegos para «saber» o «capacidad» son femeninos). Se trata de una palabra de la lengua común, sin uso específicamente filosófico antes de Platón, y, desde el punto de vista meramente léxico, su empleo aquí evoca inmediatamente lo perteneciente o relativo a discutir y refutar en el juego de pregunta y respuesta. De acuerdo con lo que hemos dicho del significado de ὑποτίθεσθαι, el rehusar la tematización, que es lo último y definitivo en el plano del εἶδος, se dice en griego τὸ ἀνυπόθετον (recuérdese lo dicho en 1 sobre el significado del «neutro singular con artículo»).

¿Cómo se llama eso supremo y definitivo en el ámbito de los εἴδη, que se capta en el fracaso de la tematización del εἶδος y no en ninguna otra parte? Ya antes de hablar de la ἀρετή podíamos habernos referido a ello con los nombres que entonces dimos a las determinaciones que allí llamamos «ontológico-fundamentales»: «uno», «mismo»/«otro», etc. Ahora hablamos de eso mismo, pero la consideración de la ἀρετή nos lo ha hecho ver a otra luz, desde que dijimos que precisamente en la pérdida de valor absoluto de las normas, no en el pasar de ellas, sino en la crítica interna en la que ellas pierden la pretensión de valor absoluto, ahí y solo ahí se produce definición, ἀκρίβεια, ahí y solo ahí, como liquidación de la tematización, aparece aquello *de* lo cual es ese saber que llamamos ἀρετή. Es el saber de lo «bueno» como tal, o sea, de aquella determinación que es el carácter mismo de «bueno», el «bien»: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα: «la idea del bien», o sea, aquel εἶδος que es τὸ ἀγαθόν («el bien», según lo dicho en 1 acerca del «neutro singular con artículo»). En esa presencia (εἶδος), o sea, en la interna destrucción de cada tematización, aparece, como ya dijimos, cada εἶδος precisamente como εἶδος, no como cliché o fórmula; tal presencia es, pues,

por así decir, el εἶδος en el que consiste el carácter mismo de εἶδος. Siendo así que solo en eso hay εἶδος, a la vez puede decirse que ello mismo no es εἶδος alguno, puesto que es el rehusarse a cualquier ser-A o ser-B, la interna destrucción de la tematización, y en este sentido puede decirse que está «más allá del ser» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).

Volvamos finalmente a la ya esbozada crítica de Platón a los sofistas. Decíamos que Platón comparte en cierta manera con ellos la pretensión de un saber que no es ninguno de los saberes particulares, de los saberes de cosas, pero que Platón reprocha a los sofistas el que estos atribuyen a ese saber algunas de las características de los saberes de cosas. Ahora podemos precisar esto diciendo que los sofistas tratan de ese saber *como* si fuese (aunque no necesariamente dicen que es) un saber positivo, tético, mientras que para Platón solo puede ser un saber elénctico (de ἔλεγχος: «refutación») y anairético (de ἀναιρεῖν: «suprimir», «abolir»). No en el sentido de que refute esto o lo otro como «falso», sino en el de que, cuanto él mismo reconoce, cuanto es sólido y firme, es sólido y firme solo para que (y en el sentido de que) su disolución no sea la trivial detección de un error, sino el esencial substraerse propio de la verdad. Por eso mismo, cuanto quepa hacer en el sentido de «transmitir» ese saber, nunca será comunicar ni demostrar tesis alguna, sino solo preguntar para que el interlocutor produzca aquello que en ese mismo preguntar y responder ha de ser refutado.

4.2. Platón: ¿qué decir de Sócrates?

Indicamos a continuación los títulos de los diálogos de Platón en un orden que *pudiera ser próximo al* cronológico: *Apología de Sócrates, Critón, Ión, Lisis, Laques, Cármides, Eutifrón, Hipias menor, Hipias mayor, Protágoras, Gorgias, Menón, Eutidemo, Menéxeno, Crátilo, Banquete, Fedón, República, Fedro, Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes*. De las cartas pueden ser auténticas las VI, VII y VIII.

Platón (427-347) era ateniense de ilustre familia. Fue en su juventud uno de los que se relacionaban con Sócrates (muerto en 399 y nacido hacia 470). Después de la muerte de este, Platón permaneció al margen de los asuntos de la πόλις ateniense; más dudoso es hasta qué punto intervino como consejero en cosas que ocurrieron en Siracusa, lugar por el que pasó en algunas de las varias etapas viajeras de su vida; en todo caso, la habitual operación de relacionar este tipo de episodios con el que en la obra de Platón haya construcciones como la del diálogo *República* es objetable no solo por los reparos metodológicos que debe suscitar el mezclar la biografía en la interpretación filosófica, sino también por las dudas que más abajo (4.3) se esbozarán acerca del carácter de las mencionadas construcciones.

Ya en 4.1 hemos mencionado a Sócrates como aquel personaje que más frecuentemente en los diálogos de Platón pregunta «¿qué es ser…?», es decir, plantea la cuestión del εἶδος para a continuación mostrar el fracaso *interno* de cada intento de responder a esa pregunta. Completando lo allí

dicho, añadamos que generalmente el interlocutor de este preguntar socrático es alguien a quien se considera «sabio» en uno u otro aspecto, y que normalmente la pregunta por el εἶδος es en principio aceptada por el interlocutor, pero no así el continuado fracaso de los sucesivos intentos de responderla o la actitud socrática de mostrar sin concesiones ese fracaso. Ello se relaciona con que se considere a Sócrates como un corruptor y finalmente se le condene a muerte. Sócrates se empeña en seguir el juego hasta el final; la intención de sus acusadores y jueces no parece haber sido la de matarlo, sino la de obligarlo a proponer él mismo una pena menor; incluso después de la condena a muerte, no le hubiera sido difícil huir, pero tampoco en esto quiso facilitar las cosas a sus interlocutores.

La pregunta por el «Sócrates histórico» está, sin duda, en estos términos, mal formulada, porque el Sócrates de los diálogos es mucho más genuinamente histórico que cualquier Sócrates reconstruido a partir de unas u otras fuentes. En todo caso, hay que dejar constancia de que Sócrates es un personaje conocido también por fuentes distintas de Platón, un personaje que, en efecto, preguntaba «¿qué es ser…?» y fue condenado a muerte. Carece de sentido preguntar si esas otras fuentes (como Jenofonte o el mismo Aristóteles) confirman la figura platónica de Sócrates, porque esa figura, con independencia de hasta qué punto corresponde a algo «real», no podía haber sido plasmada literariamente por escritor alguno que no fuese Platón.

Aristóteles (Metaph. M, 1078 b 27 ss.) resume la contribución de Sócrates en dos fórmulas. La primera de ellas es οἱ ἐπακτικοὶ λόγοι, esto es: aquel proceder mostrativo (λόγος, λέγειν) que se encamina (ἐπάγειν: encaminar[se]) por encima de lo ente, de la cosa, en dirección a aquello en lo que consiste el ser (es decir: el «ser…») de eso ente. Esto concuerda con la caracterización que en 4.1 hemos hecho del Sócrates platónico como aquel que plantea la cuestión del εἶδος. Con lo mismo concuerda también la segunda de las dos fórmulas con las que Aristóteles caracteriza la posición de Sócrates: τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου, esto es: el definir de modo general, el no contentarse con decir que tal o cual conducta es —por ejemplo— valiente, sino pretender decir de modo general *qué es ser* valiente.

Aristóteles añade en el mismo pasaje que, de eso que se busca en el proceder socrático que él mismo acaba de caracterizar, esto es, del εἶδος, Sócrates no hace algo separado o separable, vale decir: no lo hace ente. La verdad es que tampoco aquí encontramos una divergencia clara con respecto al proceder socrático de los diálogos de Platón, tal como lo hemos descrito en 4.1, pues hemos dicho que la tematización del εἶδος (el hacer de él algo ente) es allí un intento que debe ocurrir solo para fracasar; el intento lo hay por el solo hecho de plantear la pregunta «¿qué es ser…?», o sea, de hacer eso que Aristóteles expresamente atribuye a Sócrates, y que el intento ocurra solo para fracasar es lo que ya hemos descrito. ¿Qué es entonces aquello cuya *no* atribuibilidad a Sócrates hemos de inferir de la citada expresión de Aristóteles? No otra cosa que la expresión «mítica» de la que hablaremos en 4.3, lo que allí llamaremos la «topología» con todo lo que es inherente a ella, a saber: los viajes del alma, la previvencia y pervivencia de esta, etc.; todo lo cual tampoco en Platón es doctrina, sino eso que llamaremos «mito»; ahora bien, es razonable admitir que en el «Sócrates real» no se dio ni siquiera como «mito».

Por otro lado, el mismo Aristóteles nos dice en otra parte (Metaph. A, 987 b 1 s.) que Sócrates ejerció su proceder en lo referente a la conducta y «no a la φύσις toda». En 4.1 hemos dicho que la cuestión de la ἀρετή es lo mismo que también aparece como cuestión de aquellas determinaciones que allí llamamos «ontológico-generales» u «ontológico-fundamentales», o, si se prefiere decirlo así, que la cuestión del «bien» es la misma que la de «uno», «mismo»/«otro», etc. Ahora bien, es cierto que es la expresión en términos de conducta, de ἀρετή, la que no puede ser referida en particular a ninguna de las etapas verosímilmente delimitables dentro de la obra de Platón, sino que se encuentra desde el primer diálogo hasta el último; es también ese tipo de exposición el que, incluso en los diálogos de Platón, aparece más específicamente vinculado a la figura de Sócrates. ¿Tiene algún especial significado esta prioridad de la expresión en términos de conducta? Para responder a esta pregunta hemos de recordar cómo en 1 comparábamos la designación del asunto de la filosofía por Aristóteles con las todavía meramente esporádicas designaciones de lo mismo en la Grecia arcaica; en aquella se mencionaba el manifestarse, la presencia, en estas

también, pero, en estas, con la connotación de que el manifestarse o la presencia consiste en una distancia, ruptura o abertura, en un «entre». Damos por asumidas todas las matizaciones que allí hicimos. La noción de εἶδος, designación general de la problemática de Platón y de Sócrates, es ciertamente una noción de manifestarse o de presencia, tal como las que en 1 introducíamos de la mano de Aristóteles; por otra parte, esa presencia, aspecto o figura (εἶδος), y el correspondiente «ver», tal como hemos expuesto en 4.1, no son parte alguna, sino una cierta interpretación del todo; el «ver» no es el «conocimiento», sino la conducta, y «mirar a» esto o «a» aquello es una expresión habitual de Platón para designar el conducirse de esta o aquella manera. No hay, pues, todavía, una esfera específica de lo «cognoscitivo». Lo que sí hay, en cambio, es lo siguiente: si en el «entre» había una decisión, un contraponerse o enfrentarse algo a algo, una cuestión, ahora la cuestión, la alternativa, la contraposición, está en si el «ojo» mira o no en la dirección adecuada. La verdad, en cuanto que es una cuestión, una alternativa, una contraposición, empieza a ser una cuestión que se juega en «nosotros», en el «hombre», en la conducta.

4.3. Platón: en torno al «mito»

En 4.1 expusimos cómo en Platón aparece ya la interpretación enunciativo-predicativa del saber y el decir, pero precisamente *como interpretación*, esto es: el saber y el decir de los que se trata no son la proposición o el enunciado, sino aquel sentido de «saber» en el que quien sabe de colores es el pintor, etc.; lo que ocurre es que de ese saber se da una interpretación en términos de ὄνομα y ῥῆμα, que, por así decir, funda (no da por supuesta) la ulterior noción de enunciado o de proposición. Aun con esta matización, la interpretación enunciativo-predicativa es referible en Platón solamente (ya lo dijimos en 4.1) al saber y el decir ordinarios, a la δόξα, y, si decimos que no es referible en cambio al saber del filósofo, este «no» no es de mera delimitación, sino interno; quiere decir que la filosofía es la constante ruptura frente a aquel saber al que se refiere la interpretación enunciativo-predicativa. Vimos allí mismo la relación que esto tiene con la forma de diálogo, y también vimos cómo esa distancia o ruptura con respecto al juego que se juega es la condición para poder percibir el juego mismo[72]. Ahora nos corresponde mencionar otro aspecto de la misma cuestión. La ruptura con el saber y el decir ordinarios, para los que vale la interpretación enunciativo-predicativa, es precisamente eso: ruptura, distancia; no es instalarse en algún otro modo de saber o decir; la pregunta filosófica no tiene estatuto; es irreductiblemente desarraigo. No tenemos otro modo de decir, y, sin embargo, el que tenemos es esencialmente inadecuado. No queda, pues, otro remedio que emplear, ciertamente, ese lenguaje inadecuado, pero reconociendo expresamente que es inadecuado. Esto, que ya apareció a propósito de la naturaleza del diálogo en general, tiene también como manifestación más particular lo siguiente: puede ocurrir

que en cierto tramo del diálogo se adopte un modo de expresión que, dentro de ese tramo, es sin reparos enunciativo-predicativo, óntico, digamos narrativo-descriptivo, que «cuenta una historia»; lo que ocurre entonces es que, en el conjunto del diálogo, ese tramo aparece enmarcado de alguna manera que produce una distancia expresa, no solo la que es ya inherente a la mera forma de diálogo en general, sino algo que distancia específicamente frente a la «historia» que se «cuenta». La «historia» en cuestión es lo que llamamos, hablando de Platón, un «mito». Evidentemente ya no se trata del sentido primario de la palabra «mito» (μῦθος), al que hicimos referencia en 1.

De un «mito» ha de ser cuidadosamente diferenciado un «símil». Los elementos de contenido de este último son cada uno de ellos «imagen de» algo que, por su parte, tiene también su nombre propio, distinto de la figura por la que aparece representado en el símil, incluso sin perjuicio de que el nombre propio pueda a su vez ser «mítico». El símil, pues, se explica o descifra; tiene unas claves. No así el mito, cuyo carácter de tal es irreductible, porque estriba en la esencial inadecuación del lenguaje. Tal irreductibilidad, de acuerdo con lo que acabamos de decir, no significa en modo alguno que hubiésemos de asumir los enunciados del mito como *tesis*, es decir, como algo «verdadero» o «falso».

En la expresión mítica de Platón hay algunos elementos recurrentes, que seleccionaremos para ocuparnos someramente de ellos. No sin antes aclarar que, cuando hacemos corresponder un elemento del mito de Platón con algo que nosotros mismos exponemos con nuestras palabras, ello no significa en modo alguno que reduzcamos el mito o adoptemos una forma de expresión no mítica. En el sentido que con referencia a Platón acabamos de dar a «mito», toda exposición filosófica comporta ese elemento. No eliminamos el mito; simplemente adoptamos otro, lo cual tiene un doble valor: quizá optamos por un material mítico que dé al lector actual menos facilidades para el malentendido, y, en todo caso, por el mero hecho de cambiar el tipo de mito, señalamos la distancia con respecto al mito en general, cosa que Platón evidentemente quería.

Dijimos en 4.1 que la cuestión filosófica es en cada caso, a propósito de cada tipo de cosa, «¿qué es ser…?» y que, en cuanto que el ser (el «ser…»)

no es ente alguno, o sea, el εἶδος no es cosa, esa tematización del εἶδος, ese intento de decir qué es «ser…», ha de fracasar, se produce para fracasar. La expresión mítica de esto, de que el εἶδος solo es rehusando a la vez el ser, eludiendo la tematización, es que el εἶδος es «en otra parte» o «allá»; algo así como un «lugar» de los εἴδη, distinto de «este» «lugar», del «lugar» de las cosas. La expresión mítica es una topología, una doctrina de lugares, de «allá» y «aquí».

Vimos en 4.1 y 4.2 de qué manera la cuestión de la verdad o de la ἀρετή se juega para Platón en la conducta y de qué manera esta es interpretada como un «ver» y el conducirse como un «mirar a». Se trata de si miramos al εἶδος o, por el contrario, no levantamos la vista de la cosa; al decirlo así, estamos ya empleando el modo de hablar topológico, del que acabamos de decir que constituye en Platón mismo la expresión mítica de la problemática. Eso que se encuentra en cada momento en la alternativa de quedarse cabe la cosa o dirigir la mirada al εἶδος es el «alma».

Por otra parte, esa alternativa en la que el alma en cada momento se encuentra ya, no puede ser ninguna especie de neutralidad en principio entre ambos términos, pues todo arrancó de que, al ser el decir (y, por lo tanto, el saber) interpretado como la articulación de ὄνομα y ῥῆμα, se considera que todo mencionar algo estriba ya en una cierta caracterización de ese algo, o sea, que algo «es» en cuanto que «es…», es decir, que se dispone ya de antemano de una posible caracterización, del sentido de un posible ῥῆμα; que nada se podría decir ni saber si el εἶδος correspondiente no fuese ya de algún modo conocido; o sea: que aprendemos o tomamos nota solo en cuanto que *siempre* ya sabemos. La expresión mítica de esto es que el aprender es *recordar*, esto es: siempre, en efecto, sabemos *ya*, pero en olvido; el tropezarnos con las cosas despierta en nosotros el recuerdo de cada εἶδος. Esto significa hablar míticamente de un «antes» del «alma» en relación directa con lo de «allá», con los εἴδη, y, por lo tanto, de una cierta pertenencia del «alma» al «allá», de un estar, ir y venir del «alma» entre «aquello» y «esto» y de que el habitar del alma entre las cosas resulta de una «caída» desde aquello a lo que el alma, sin embargo, sigue perteneciendo y a lo que de alguna manera puede retornar.

El alma aparece así, pues, como el elemento en el que se anuda la problemática de los «dos» «lugares»; está «aquí» y pertenece a «allá», es la presencia aquí del allá. Así, pues, cuando se habla míticamente de «este» mundo, puesto que la presencia de cada cosa no consiste sino en su capacidad de hacer «recordar» la idea, ocurre que, por una parte, a «este» mundo se le atribuye «alma», se lo considera un «viviente» y, por otra parte, se dice que el ser de las cosas es haber sido producidas con arreglo a las ideas. Veamos primero con un poco más de detalle este último concepto. Para Platón todo producir es «mirar a» la idea de lo que ha de ser producido; el «artesano» es el que tiene aquel «saber» que consiste en tener a la vista el εἶδος de lo que se ha de producir; trasladado esto míticamente al «mundo» (a «este» mundo), significa que el artesano es alguien que conoce «aquel» mundo por así decir en su conjunto, que tiene a la vista los εἴδη en general, que es justamente lo que no se admite de «mortal» alguno; el artesano no es ahora poseedor de este o aquel saber, sino pura y simplemente sabio, y es, pues, «dios», dígase «el dios» o «un dios», pero para un lector moderno es preciso advertir aquello que para un griego no tenía alternativa (cf. 1), a saber, que ese «dios» (y cualquier «dios» griego) es *finito*; independientemente de con qué expresión nos quedemos para la relación del artesano con las ideas, el que el citado contemplar significa acatamiento a algo en cierta manera externo a la propia acción del artesano viene dado también por el hecho de que este no puede en modo alguno plasmar el mundo de las ideas tal cual es, sino que está limitado por el elemento «en» el cual (el «receptáculo», el «lugar»: χώρα) se efectúa la plasmación, elemento que aparece designado como ἀνάγκη («necesidad» en contraposición a proyecto, designio y saber).

Ahora bien, como ya dijimos, lo que el artesano produce está regido por el «alma». Ya hemos visto por qué es preciso que así sea; pero el problema surge cuando el elemento «alma» y el elemento «producción por el artesano» deben aparecer en la misma narración o «historia», en el mismo mito, como en efecto ocurre en el diálogo en el que ambos aparecen (el *Timeo*); porque entonces el artesano ha de «producir» ante todo el alma, y el alma está constituida por la presencia de la idea, con lo cual esta «producción» rompe en cierta manera los límites del propio mito. Sobre

este aspecto del *Timeo* volveremos en 4.5. Dejemos, sin embargo, dicho ya que, en cuanto presencia del allá en el aquí, el alma es aquello en lo que consiste el que las cosas tengan de algún modo una presencia, un aparecer, por lo tanto también un llegar-a-ser; el alma es, pues, idénticamente con lo que hemos dicho que es, también el principio del movimiento en lo sensible; no solo «este» mundo es un «viviente», o sea, tiene «alma», sino que todo aquello que en él «parece moverse por sí mismo» se mueve en virtud de un alma a ello vinculada.

Según lo que hemos expuesto en 4.1, el εἶδος comparece como tal solamente en el rehusar la tematización, en y solo en el fracaso de la pretensión tematizante; en la medida en que la postura tematizante se mantiene (y siempre se mantiene en alguna medida, pues tiene que mantenerse para seguir fracasando), no tenemos el εἶδος, sino uno u otro modo de cosa. De ahí que, siendo la ἀρετή el «saber habérselas» en general (no referido a uno u otro tipo particular de asuntos), el cual consiste en la presencia del εἶδος como tal, ocurre que la ἀκρίβεια (precisión, definición, cf. 4.1) solo se produce en la destrucción de cada intento de fijar una definición, en el fracaso de cada fijación de contenido. Debemos guardarnos muy bien de interpretar esto desde Kant o Fichte; no se trata aquí de que el decidiente, en cuanto que él mismo pone sus fines, a la vez afirme su independencia con respecto a cada posición de fines (esto es: a cada fijación de contenidos), su haber-ya-dejado-atrás cada fin (cada contenido) por el hecho mismo de ponerlo, etc.; no se trata de esto, o, mejor, por el hecho mismo de que ciertamente hay un contenido fenomenológico común, adquiere una importancia todavía mayor la diferencia. El discurso moderno parte de un modo de pensar los contenidos que los ha abocado ya desde el principio a la inconsistencia, porque desde el principio está al menos implícitamente exigida la autoposición del mencionado haber-ya-dejado-atrás-en-cada-caso. Para Platón, por el contrario, en el punto de partida las cosas *son consistentes*, y solo en el intento de fijar esa consistencia ocurre que la misma se escapa; por eso la pérdida de la consistencia no se produce como aplicación de un principio, sino sencillamente en el examen de *cada* contenido. Consiguientemente, la pérdida de consistencia de los contenidos tiene significados muy diferentes

en uno y otro momento. En moderno esa pérdida tiene el carácter de autocerteza y autoafirmación (no de Fulano o Zutano, ciertamente, sino del discurriente del discurrir válido en cuanto tal). Muy diferente es en este aspecto la posición de Platón; aquí, en primer lugar, no se trata de autoafirmación o autodeterminación, como muy bien se documenta en el hecho de que Platón designe eso también con nombres que se sitúan en el terreno de lo que nosotros llamamos «sentimiento», «estado de ánimo», «encontrarse», receptividad, nombres de los que enseguida vamos a ver uno; pero, además y por lo mismo, la pérdida de la consistencia de las cosas, en Platón, no es autocerteza o autoafirmación, sino que es perder pie, desarraigo, vértigo, miseria; todo esto asocia Platón con la palabra ἔρως («amor»); se trata del encontrarse arrancado a la tranquila consistencia que es la presencia cotidiana de las cosas; aquella presencia en la que acontece este encontrarse arrancado, la presencia que a la vez exige la tematización y la rehúsa, eso es la «belleza» (κάλλος, τὸ καλόν). Que la belleza o el amor es lo que nos traslada de la presencia de la cosa a la presencia de la idea puede decirse si y solo si lo que con ello se quiere decir es que, siendo la presencia de la cosa la presencia aproblemáticamente fijable y tematizable, y siendo, por el contrario, el εἶδος en cuanto tal el rehusar la tematización, es la belleza o el amor lo que nos expulsa del primero de estos dos modos de presencia, del cotidiano y banal.

Por otra parte, el motivo por el que nos ha sido útil recordar que Platón emplea aquí un término, «amor», cuyas connotaciones remiten a la esfera de lo que para nosotros es «sentimiento», «encontrarse», receptividad, y precisamente con el carácter del desarraigo, se refuerza si no perdemos de vista que, además, lo que ese término significa no es para Platón en primera instancia nada «de la mente», no es primariamente un estado «del ánimo». Ἔρως, «amor», es un δαίμων, es decir, un «dios», si bien Platón, dándole a la palabra δαίμων un matiz de diferencia frente a θεός que no existe en principio en la lengua común, insiste en que se trata de un «intermedio» entre los dioses y los mortales, particularidad que podemos entender una vez que ya, en este mismo capítulo, nos hemos encontrado con la palabra «dios» (allí θεός) referida a la figura mítica de quien contempla efectivamente el mundo de las ideas en su conjunto, figura que, siendo

ciertamente la de algo finito, es, a la vez y en su misma finitud, unívocamente contrapuesta a lo mortal y es en este sentido una figura unilateral; el δαίμων, en cambio, está «en el medio» y «rellena el hueco entre ambos, de modo que el todo quede ligado». El δαίμων es aquello que nos arranca a lo cotidiano, que nos desarraiga, y este desarraigo o ser arrancado, pérdida de la consistencia de los contenidos, es lo que desde el principio, hablando de Platón, hemos encontrado como la pregunta filosófica.

Volvamos por un momento al «alma». Ella es, según dijimos, lo que está de algún modo entre los dos mundos, por cuanto, perteneciendo propiamente a allá, está sin embargo aquí; por eso es ella lo que está siempre ya y siempre de nuevo en la alternativa entre mirar a los εἴδη y quedar con la vista fijada a las cosas; y sabemos ya que esta alternativa es la expresión mítica del problema de la ἀρετή. Esta expresión comporta distinguir, tanto en el alma como en la ἀρετή misma, por de pronto algo así como dos lados: uno constituido por el discernimiento, la presencia del εἶδος, el saber; esta «parte» es llamada τὸ λογιστικόν y por ella pertenece al alma aquel aspecto de la ἀρετή que llamamos específicamente σοφία; el otro de los por el momento dos lados representa el estar encerrada el alma en «este» mundo, por lo tanto sometida, traída y llevada; es τὸ ἐπιθυμητικόν (referente a deseo, inclinación, placer, dolor); la ἀρετή en lo que concierne a esta parte es que la misma esté medida y sometida, es la σωφροσύνη (algo así como «mesura»); pero entonces se hace preciso incluir en el relato un tercer elemento, pues es preciso que la fuerza del deseo pueda en su caso ser contrarrestada por algo situado a su mismo nivel, es decir, es preciso que τὸ λογιστικόν cuente con un aliado en τὸ θυμοειδές (el ánimo, el aliento), por el cual el alma posee ἀνδρεῖα (valentía, coraje). Cada uno de los aspectos de la ἀρετή, correspondientes a cada una de las «partes» del alma, ocurre si y solo si cada una de las dichas «partes» ocupa precisamente su lugar, y este estar cada cosa en su sitio es lo que se llama δικαιοσύνη («justicia»).

La construcción mítica de las partes del alma y sus «excelencias» o «virtudes» se encuentra en el diálogo *República* formando parte de un

desarrollo que empieza siendo algo del tipo de aquellas averiguaciones a las que hemos hecho referencia en 4.1 en las que se pregunta «¿que es ser…?» a propósito de algún presunto contenido de la ἀρετή y se encuentra que mantener a toda costa el contenido obligaría a renunciar al carácter de ἀρετή y viceversa, o sea, que ningún intento de definir algún contenido de la ἀρετή puede alcanzar ἀκρίβεια. Solo que en la *República*, donde el contenido del que se trata es la «justicia», ha de anteponerse una discusión, que constituye todo el libro I, para exponer por qué, al menos en principio, es la «justicia», y no precisamente la «injusticia», lo que se toma como parte de la ἀρετή. E incluso cuando lo que se plantea es ya la cuestión «¿qué es ser justo?», «¿qué es la justicia?», se renuncia a cualquier intento de respuesta directa y se emprende el rodeo de «producir en el decir» una πόλις por ver si en ella, como cosa de mayor tamaño y más fácil de ver que un hombre, se percibe quizá mejor qué es lo que constituye la justicia y que la injusticia. Es tomarse demasiadas facilidades el tomar la construcción que con tal motivo se presenta en el diálogo como el «Estado» que Platón de algún modo «propugnaría» o como expresión de las «ideas políticas de» Platón; en primer lugar, ciertamente, porque ni la πόλις es el Estado ni está claro que haya alguna cosa que pueda entenderse por «Estado» hablando de Grecia; pero también porque no hay en absoluto evidencia de que en la *República* de Platón se esté propugnando nada. Es cierto que allí se construye una cierta figura respondiendo a la tarea de presentar la figura de una πόλις basada en las nociones de ἀρετή y «justicia», esto es, que sea «buena» y «justa»; pero lo que está muy lejos de ser evidente es que el sentido de esa construcción sea que en efecto ella deba conducir a alguna figura de πόλις; más bien parece (y la discusión interpretativa al respecto es demasiado larga para que pueda ni siquiera esbozarse aquí) que el sentido es una vez más, de acuerdo con todo aquello en lo que insistimos en 4.1, el de la reducción del intento a la inconsistencia: lo que habría de ser la figura de la πόλις buena si la bondad de la πόλις consistiese en alguna figura, eso mismo resulta no garantizar en modo alguno la bondad de la πόλις.

La lectura fácil de la *República*, a la que acabamos de hacer referencia crítica, ha tenido históricamente como su contenido quizá más llamativo la

atribución a Platón de la tesis de que la πόλις solo podría ser «buena» y «justa» si el «poder político» y la filosofía coincidiesen, esto es, si «los filósofos» «tuviesen el poder» o los que «tuviesen el poder» fuesen «filósofos». Aun cuando —insistimos en ello— la cuestión de cuál es el carácter general de la *República* esté pendiente de discusiones que aquí no pueden ni siquiera ser iniciadas, se puede ya sin duda advertir que eso que habitualmente se traduce por el «poder» no es sino la δύναμις (palabra a la que ya hicimos referencia en 4.1 como uno de los posibles sustantivos femeninos sobreentendidos en el uso del adjetivo «dialéctica»), esto es, la capacidad o cualificación, que, tratándose de una capacidad o cualificación específicamente humana, es fundamentalmente la ἐπιστήμη o τέχνη en el sentido de ella que reiteradamente hemos explicado[73]; esto es algo muy distinto del «poder» en el sentido en que hablamos del «poder político» y de «tener el poder», y desde luego Platón niega que el «poderoso» tenga esa δύναμις. Si además se tiene en cuenta que lo que se traduce por «político» no es sino lo referente a la πόλις, y por lo tanto no es propiamente «político» porque la πόλις no es el Estado, entonces el sentido de la postulada coincidencia o identificación entre la filosofía (esto es, la dialéctica) y el «saber» referente a la πόλις se encuentra más bien en la siguiente línea: ha de haber ciertamente un «saber» referente a la πόλις, y el carácter de ese saber no podrá ser como el de uno más de los saberes de cosas, porque ese «saber» es ni más ni menos que aquel al que Platón, en oposición a los sofistas (cf. 3.4 y 4.1), atribuye el carácter que hemos descrito en 4.1.

4.4. Platón: los símiles

Ya hemos expuesto en 4.3 la diferencia entre un «mito» y un símil. Ahora nos ocuparemos de dos símiles.

En el libro VI de la *República* se habla de algo así como modos o niveles de «saber» empleando la imagen de una línea (esto es, en términos actuales, de un segmento de recta) que se divide por de pronto en dos partes, de las que por de pronto solo se nos dice que son desiguales; llamaremos I y II a las partes que se generan en esta primera división; cada una de esas dos partes se divide a su vez en dos, desiguales y de manera que la razón o cociente entre una y otra parte es la misma en las tres divisiones mencionadas, esto es: llamando I.I y I.II a las partes en las que se divide I, y II.I y II.II a las partes en las que se divide II, ocurre que I es a II como I.I a I.II y como II.I a II.II; esto significa (mediante un cálculo aritmético muy sencillo) que I.II y II.I son iguales.

Lo representado en toda la parte I de la línea es la δόξα, esto es, el saber ordinario, el saber óntico (cf. 4.1). La distinción entre I.I y I.II, representativa de lo que Platón llama en el texto en cuestión respectivamente εἰκασία y πίστις (algo así como «asunción verosímil» y «convicción legítima» respectivamente), significa que dentro del propio saber óntico hay en general la posibilidad de que una percepción corrija o desmienta otra, es decir, hay, en general, una cuestión de fiabilidad. La concepción relativa a este punto se concreta si tomamos en consideración el otro de los dos símiles a que hemos aludido, el de la caverna, que se encuentra al comienzo del libro VII de la *República*. Allí la δόξα está representada por la presencia de cosas en el interior de la caverna: por una parte las sombras proyectadas sobre la pared de enfrente por el fuego por

delante del cual circulan artefactos a espaldas del hombre encadenado, por otra parte los propios artefactos, que el encadenado no ve, pero para cuya visión, en principio, no es preciso salir de la caverna; lo que ocurre, sin embargo, es que, aun liberado de sus cadenas, sin haber salido de la caverna, el hombre no reconoce los artefactos como más verdaderos que las sombras, sino que sigue apegado a estas; solamente a la vuelta del viaje a fuera sabe que aquellos son, aun dentro de la δόξα, más verdaderos. Lo que esto significa es que la propia distinción entre fiabilidad y no fiabilidad en la presencia óntica no tiene su fundamento de la propia presencia óntica, sino que su fundamento solo se hace cuestión en la interrogación ontológica, esto es, en Platón en la cuestión del εἶδος, en el viaje a fuera de la caverna.

¿Qué significa entonces la división en II.I y II.II de la parte II de la línea? Al modo de saber representado en II.I Platón le llama διάνοια, mientras que II.II corresponde a la noción, ya expuesta por nosotros en 4.1, de la dialéctica. Empleando los términos que allí introdujimos, decimos ahora que la palabra διάνοια, en el contexto en que ahora aparece, designa un saber tematizante, un saber para el que vale la interpretación que allí llamamos «apofántica». En cuanto perteneciente a la parte II de la línea, la διάνοια es saber del εἶδος, pero no del εἶδος *como tal*, esto es, en el modo adecuado al carácter de εἶδος, sino del εἶδος en cierto modo «como si fuese» una cosa; lo tematiza, y, por lo tanto, no lo toma como εἶδος, sino, por así decir, como si fuese una cosa. En 4.1 dijimos que la presencia del εἶδος, en cuanto que consiste en «abolir la tematización», comporta algo así como dos momentos, pues la tematización, para ser suprimida, ha de tener lugar; la διάνοια es el discurrir en el primer momento, esto es, en la tematización del εἶδος. El modo de pensar para el que la διάνοια es lo último, esto es, aquel que permanece en la tematización del εἶδος y, por lo tanto, desconoce el εἶδος como tal, es lo que de común acuerdo «platonismos» y «antiplatonismos» de todos los tiempos han entendido por «Platón», es la canónica «doctrina de las ideas» y es lo que Platón, sin embargo, no solo reduce al absurdo como veremos en diálogos como el *Parménides* y el *Sofista* (cf. 4.5) y no solo mantiene a distancia, como

estamos viendo, en el símil de la línea; de la «doctrina de las ideas», que no es sino la fijación como doctrina de un momento de la pregunta por el εἶδος, Platón se ha distanciado ya desde el primer momento, desde los diálogos considerados como más tempranos y llamados generalmente «socráticos», por cuanto en estos la pregunta por el εἶδος tiene la estructura y el desarrollo que hemos visto en 4.1.

Volviendo al símil de la línea, ¿qué significado tiene la igualdad de longitud entre I.II y II.I? Hay una especie de superponibilidad material entre el ámbito de la πίστις y el de la διάνοια; en ambos casos se trata de cosas de cada una de las cuales se supone que «es A» o «es B» o «es C»; solo que en la πίστις lo directamente mentado son las cosas y el que «ser A» o «ser B» o «ser C» sean algo se da por supuesto sin más, mientras que en la διάνοια lo que se mienta es el «ser A» o el «ser B» o el «ser C», con lo cual, ciertamente, se trata de algo «más verdadero», puesto que se trata de algo que está supuesto en la verdad de lo anterior, pero, en cuanto que se lo convierte en tema, en ὑποκείμενον, se lo sabe de manera inadecuada, pues se lo toma como si fuese ello mismo una cosa.

Continuando, pues, la confrontación del símil de la línea con lo que expusimos en 4.1, el momento de la exposición que ahora hemos alcanzado nos autoriza a decir que lo que no tiene cabida en el segmento II.I, y lo que constituye en cambio la naturaleza de II.II, es lo que allí llamamos las determinaciones ontológico-fundamentales, o, dicho de otra manera, la cuestión de la ἀρετή misma o de τὸ ἀγαθόν, o sea, la «idea del bien» (con todos los matices que allí impusimos a esta traducción). En el símil de la caverna, lo correspondiente a la distinción entre II.I y II.II está constituido por la diferencia entre simplemente contemplar cosas fuera de la caverna y ser capaz de considerar la luz misma del día, esto es, el sol.

4.5. Platón: «uno», «mismo», «otro»

Veíamos en 4.1 cómo la tematización del εἶδος debe producirse para fracasar y cómo es en ese fracaso donde el εἶδος tiene verdaderamente el carácter de tal, es decir, no el de cosa. Expresábamos este fracaso, este rehuir la tematización, de varias maneras, una de las cuales era la constante y a la vez nunca tematizada presencia que en el propio proceso de la διαίρεσις tienen ciertas determinaciones que allí llamábamos «ontológico-fundamentales»; el problema expresado por la presencia de esas determinaciones es el problema del εἶδος como tal, no de este o aquel εἶδος; por lo tanto, si se tiene en cuenta que el «ver» que hay en el significado de la palabra εἶδος es el conducirse, como el «saber» es el saber-habérselas, el problema de esas determinaciones es el de lo que allí, siguiendo a Platón, llamábamos la ἀρετή, el saber-habérselas pura y simplemente, la condición de «bueno», mientras que cada εἶδος particular contiene el saber-habérselas con este o aquel tipo de cosas.

Precisamente en la expresión como problema de la ἀρετή, de la «excelencia» o «virtud», el problema de las determinaciones ontológico-fundamentales, esto es, de la no tematizabilidad, aparece ya desde los diálogos de Platón generalmente considerados como más tempranos y se mantiene hasta los últimos. En cambio, el que el mismo problema aparezca también en la figura del examen de ciertas determinaciones que nosotros (el lector moderno) no conectamos directamente con la cuestión de la conducta, determinaciones como «uno», «mismo»-«otro», etc., eso es propio de diálogos que se suelen considerar más tardíos, el primero de los cuales, en la hipótesis cronológica más generalmente admitida, es el *Parménides*. Precisamente este diálogo comienza con algunas discusiones

en las cuales la cuestión de fondo es la de cómo ha de ser tomado (o si hay en general alguna manera en la que pueda ser tomado) el εἶδος para que sea precisamente εἶδος y no a su vez también cosa. Así, en efecto, se plantea el problema de si tiene el carácter de εἶδος aquella determinación en cuya definición no hay mención de determinaciones ontológico-fundamentales, digamos, con una ilustración que no es del *Parménides*, sino del *Sofista*, pero que aquí hemos utilizado ya, si hay presencia del εἶδος en la división aproblemática que nos conduce desde el τεχνίτης (el que «sabe» en general algo) hasta el «pescador de caña», o si el εἶδος solo resplandece como tal cuando la cuestión es incluso la de qué es ser «sabio», qué es «saber» y, por lo tanto, incluso la de aquellas determinaciones que están ya supuestas no solo en el inicio, sino en cada paso de la propia división aproblemática; en el *Parménides* se hace notar la esencial indecisión sobre si son εἴδη, más allá de la unidad y la multiplicidad, de la semejanza y la desemejanza, del bien y la belleza y la justicia (determinaciones ontológico-fundamentales), también, por de pronto, determinaciones como hombre, agua o fuego (determinaciones de posición ambigua: ¿ya nombres de tipos particulares de entes, o todavía referencias al «juego» como tal?; para agua y fuego, cf. por ejemplo Heráclito), y, en definitiva, incluso determinaciones que allí se mencionan como unívocamente triviales: el pelo, el barro, la mugre. Sigue a esto una exposición detallada de la inviabilidad de una «doctrina de las ideas», esto es, de los absurdos a los que conduce cualquier concepción que ponga el εἶδος como algo ente, como algo comparable a una cosa. Lo que Platón refuta en esas páginas es, ciertamente, el «platonismo» en el sentido de que es lo que de común acuerdo «platónicos» y «antiplatónicos» de todos los tiempos han entendido por «Platón»; pero no es la posición de Platón, ni siquiera ocurre, ni lejanamente, que la crítica en cuestión empiece en el *Parménides*; muy al contrario, es la misma crítica interna, esencial a la pregunta filosófica, que se manifestaba en todo lo que hasta aquí, desde 4.1, hemos expuesto como el esencial e interno fracaso de la tematización, la necesidad de que esta se produzca para fracasar, el escurrirse propio de cada figura de la ἀρετή, el que solo haya definición (ἀκρίβεια) en el fracaso de la definición, etc.; la crítica que se expone en el *Parménides* tiene exactamente

el mismo significado que el tramo II.II frente al II.I en el símil de la línea (cf. 4.4), y la «doctrina de las ideas» reducida a absurdo en el *Parménides* (la misma, ciertamente, de todo el «platonismo» y el «antiplatonismo» históricamente dados) es lo que resulta de asumir como posición última la del citado tramo II.I; o, dicho todavía de otra manera, los argumentos críticos del *Parménides* presentan en otra clave lo mismo que «la idea del bien» y τὸ ἀνυπόθετον (cf. 4.1). Por eso lo que sigue en el *Parménides* a los aludidos argumentos es una averiguación de qué ocurre en el examen de las propias determinaciones ontológico-fundamentales; y lo que ocurre es el continuo escaparse la determinación, la destrucción de cada posición; lo cual no significa que no quede nada, ni siquiera que se pase a otra cosa; es, por el contrario, ese mismo escaparse lo que hay que experimentar; el seguir en concreto cómo la determinación se destruye, eso es el «saber» del que se trata.

Damos una especie de paráfrasis resumida de la argumentación del *Parménides* a propósito del *uno* (esto es: de la determinación «uno», no de «lo» uno). La estructura general del «ejercicio» es: puesta una determinación (aquí la determinación «uno»), examinar qué se sigue de tal posición, e, igualmente, negada esa determinación, examinar qué se sigue de tal negación, y, en ambos casos, examinar qué se sigue no solo por lo que se refiere a la determinación puesta o negada, sino también por lo que se refiere a «lo demás». El «ejercicio» comprende, pues, las siguientes partes: I: si «uno» es (o: si hay «uno»), ¿qué pasa con el uno?; II: si el uno es, ¿qué pasa con lo demás?; III: si el uno no es, ¿qué pasa con el uno?; IV: si el uno no es, ¿qué pasa con lo demás? Cada uno de los puntos I, II, III y IV se realiza dos veces, con resultados contrapuestos; así, pues, dividiremos cada uno de los cuatro apartados en *1)* y *2)*.

I. *Si «uno» es (o: si hay «uno»), ¿qué pasa con el uno?*

1) Si es uno, no es múltiple; por tanto, no tiene partes, y, por tanto, no es un «todo». Si no tiene partes, entonces tampoco puede tener comienzo, ni medio, ni final; pero final y comienzo constituyen el «límite»; luego el uno es *sin límite* (ἄπειρον). Y *sin figura*, porque figura es límite y supone partes.

No es «en» ninguna parte, pues no puede ser ni en otro ni en sí mismo. En efecto: ser «en» algo significa ser envuelto por el algo en cuestión, por tanto: tener contacto en múltiples puntos con ello según una figura, y ocurre que el uno ni tiene multiplicidad ni tiene figura; en cuanto a ser «en» sí mismo, en tal caso no sería uno, sino dos: envolvente y envuelto.

Todo movimiento es: o «hacerse otro» («alteración») o cambio de lugar o dar vueltas permaneciendo en el mismo lugar. Ahora bien: si hablamos de algo a lo que le acontece «hacerse otro», entonces ya no estamos hablando del uno; si se hace otro, ya no es precisamente el uno; luego el uno no puede hacerse otro. Tampoco puede dar vueltas, porque, al no haber partes, no puede haber un centro y una periferia. En cuanto a cambiar de lugar, eso es «llegar a ser en»; ya sabemos que el uno no «es en»; más imposible aún es que «llegue a ser en», porque esto supondría que lo que «llega a ser en» algo, en el momento en que llega, todavía no es en ese algo, pero tampoco es totalmente fuera, sino en parte «en» y en parte «fuera», lo cual es imposible que le ocurra al uno, puesto que el uno no tiene partes. Luego el uno no tiene movimiento alguno, *no se mueve*.

Lo contrario del moverse es el estar (στάσις: tenerse; es la manera de designar en griego lo que llamamos «reposo»). Pero, como el uno no es «en» algo, tampoco puede ser «en» lo mismo. Por tanto, *tampoco está*.

El uno *no puede ser lo mismo consigo mismo ni con otro, ni tampoco otro que sí mismo ni que otro*. En efecto:

Si fuese otro que sí mismo, sería otro que el uno, y entonces no sería el uno. Si fuese lo mismo que otro, sería ese otro y no sería el

uno. ¿Podrá ser otro que otro?; no, porque el uno (la determinación «uno» misma) no puede ser alteridad (dualidad) alguna; si el uno fuese otro que otro, ya no sería absolutamente y precisamente *uno*. Tampoco es lo mismo consigo mismo, porque la determinación «uno» es enteramente distinta de la determinación «mismo»; hacerse «lo mismo» no es hacerse uno: si algo se hace lo mismo que lo múltiple, se hace múltiple, no uno; ser «lo mismo» no es ser uno; luego, ser lo mismo consigo mismo no es ser precisamente uno consigo mismo (a propósito de la determinación «mismo», cf. más adelante).

De lo anterior se sigue que *tampoco será semejante ni desemejante a sí ni a otro*. En efecto:

Es semejante aquello a lo que le ocurre de alguna manera lo mismo. Y al uno no puede ocurrirle nada más que esto: uno; no puede acontecerle «lo mismo»; si al uno le ocurriese algo más que ser uno, sería *más* que uno, no sería uno. Es desemejante aquello a lo que de alguna manera le ocurre «lo otro»; y al uno no puede acontecerle «lo otro», porque entonces le acontecería algo más que puramente el uno.

Tampoco será igual (ἴσον) *ni desigual* (ἄνισον) *a sí ni a otro*. «Igual» es lo que tiene las mismas medidas («medidas» = unidades de medida); pero lo que no participa de «lo mismo» no puede tener «las mismas» medidas, ni nada que sea «lo mismo». «Desigual» es lo que tiene más o menos medidas (en el primer caso es «mayor», en el segundo «menor»); pero cuantas medidas tenga algo, tantas partes tendrá, y, al tener partes, ya no será uno, sino múltiple; y, si solo tiene una medida, será igual a la medida, cuando ya hemos demostrado que el uno no puede ser igual.

¿Puede ser «más viejo», «más joven», «de igual edad»? No, desde el momento en que hemos excluido de él toda participación de la semejanza o la igualdad, así como de la desemejanza o la desigualdad. Pero, entonces, *o es en ningún modo «en el tiempo»*. En efecto:

Lo que es en el tiempo, constantemente se hace ello mismo más viejo que sí mismo. Y lo que se hace más viejo que sí mismo se hace a la vez más joven que sí mismo; en efecto, lo que deviene más viejo deviene más viejo que lo que deviene más joven, así como lo que es (o fue o será) más viejo es (o fue o será) más viejo que lo que es (o, respectivamente, fue o será) más joven, y precisamente el «más viejo» y el correspondiente «más joven» son tales por la misma cantidad de tiempo el uno que el otro. Luego, lo que es en el tiempo se hace en cada caso más viejo y, en la misma cantidad de tiempo, más joven, que sí mismo; siempre, a la vez que tiene la misma edad que sí mismo, se hace más viejo y a la vez más joven que sí mismo. Ya sabemos que nada de esto puede ocurrirle al uno.

Ahora bien, cualquier forma de enunciar para el uno un «ser» enuncia *tiempo*. Así «fue», «ha llegado a ser», «llegó a ser», enuncian lo que *en algún tiempo* ha tenido lugar; «será» y «llegará a ser» y «habrá llegado a ser» designan lo que *en algún tiempo* tendrá lugar; «es» y «llega a ser» designan lo que *ahora* está presente. Si el uno no participa en ningún modo de tiempo alguno, entonces ni *antes* ha llegado a ser ni llegó a ser ni fue, ni *ahora* es ni deviene ni ha llegado a ser, ni *luego* llegará a ser ni habrá llegado a ser ni será. Y no hay ninguna otra manera de que algo pueda participar del *ser*. Luego el uno no participa en ningún modo del ser; luego *el uno no es* en modo alguno; ni siquiera *es* de modo que pueda «*ser* uno», pues en tal caso sería, participaría del ser. Ahora bien, a lo que no es no puede pertenecerle ni ocurrirle nada, ni de ello puede nada ser propio; luego *ni tendrá nombre ni determinación, ni habrá de ello saber alguno, ni percepción ni opinión*. ¿Es posible que esto ocurra con el uno?

2) Volvamos a la hipótesis: si unidad es. Evidentemente afirmamos que *es*; con arreglo, pues, al procedimiento acordado, atengámonos expresamente a la hipótesis:

Si es, participa del ser. Luego, al uno le pertenecerá el ser, habremos de aceptar el ser *del* uno, no siendo el ser lo mismo que el uno; la hipótesis no es «si el uno uno», sino «si el uno es»; la

hipótesis afirma *uno ente* y *ente uno*; dice, pues, algo así como que el uno tiene partes, porque dice de *uno* que es y de *ente* que es uno, y «ente» no es lo mismo que «uno». Luego el *uno ente*, que es lo que la hipótesis pone, se nos aparece como un todo del que son partes el uno y el ser. Luego *el uno es* un todo y tiene partes.

Pero veamos cada una de ambas partes. Hemos quedado en que «uno es» y en que «es uno»; luego ni al uno deja de pertenecerle el ser, ni al ser deja de pertenecerle el uno. Cada una de ambas partes tiene, pues, de nuevo dos partes, a cada una de las cuales, a su vez, le ocurre lo mismo. Luego el uno ente (el uno en cuanto que es) es ilimitado en multitud.

El uno se muestra múltiple en cuanto decimos que *es*. El uno, mientras no lo consideramos ente, es solamente, pura y simplemente, uno. Mas, en cuanto decimos «el uno es», una cosa es el uno, *otra* su ser; pero esta alteridad (la determinación *otro*) es algo nuevo: ni el uno es «otro que» el ser por ser pura y simplemente uno, ni el ser es «otro que» el uno por ser pura y simplemente ser; es en virtud de una nueva determinación, *o otro*, como ambos son el uno otro que el otro. Digamos: «*ser*» y «*otro*», «*ser*» y «*uno*», «*uno*» y «*otro*»; en cualquier caso podremos decir *ambos*, se tratará de *dos*. Pero allí donde hay dos, cada uno de ellos es uno, y, unido cualquier «uno» a cualquier par, son *tres*; hay, pues, *dos* y *tres*, par e impar. Habiendo «dos», hay también «dos veces» (δíς), porque dos es dos veces uno; y, habiendo «tres», hay «tres veces» (τρíς), porque tres es tres veces uno. Y, habiendo «dos» y «dos veces», hay «dos veces dos»; igualmente, «tres veces tres», habiendo «tres» y «tres veces»; y «dos veces tres» y «tres veces dos», e «impar un número par de veces» y «par un número impar de veces». Y así hay necesariamente cualquier número, porque ningún número queda fuera de esta génesis. En cuanto el uno *es*, es *número*, y, siendo número, será multitud, multitud ilimitada de lo ente, pues el número es ilimitado y participa del ser.

A todo le pertenece el ser; sería incluso absurdo discutir esto, porque por «todo» no entendemos otra cosa que cuanto de algún

modo es. A todo se extiende el ser, a lo más pequeño como a lo más grande, a cada todo de partes como a cada una de las partes que componen algún todo. La fragmentación del ser es inagotable. Y cada parte es *una* parte; a todo cuanto es «algo» le pertenece el *uno*. Pero el uno, siendo uno, no puede estar todo entero a la vez en muchos; luego está dividido, parti-cipado, hecho partes. Y lo hecho partes es tanto cuantas partes está hecho. Por tanto no solo el uno ente se divide indefinidamente, según la alteridad de «uno» y «ser», sino que el *uno* mismo, en virtud de su comunidad con el ser, indefinidamente se fracciona en el detalle de lo ente.

En cuanto «todo», el uno será limitado. En efecto: el todo contiene las partes, y aquello que «contiene» es *límite*. El *uno ente* es, pues, uno y múltiple, todo y partes, limitado e ilimitado. Y, en cuanto todo (de partes), tiene un medio y unos extremos; tiene, pues, una *figura*.

Cada parte es en el todo, ninguna es fuera de él; luego todas las partes son en el todo. Pero el uno es «todas las partes» y es el todo. Luego, si todas las partes son en el todo, el uno *es en sí mismo*.

Por lo que se refiere al todo mismo, este no se envuelve a sí mismo; tampoco es en ninguna de las partes, ni, por tanto, en todas las partes. Así, pues, tendrá que ser en otra cosa, a menos que no sea en nada, en cuyo caso no sería. Luego el uno *es en lo otro*.

Es, pues, en sí mismo y en lo otro. En cuanto que es en sí mismo, es siempre en lo mismo, y, por tanto, es *inmóvil*. En cuanto que es en *lo otro*, no es nunca en *lo mismo*; luego, *se mueve*.

Aquello que no es ni lo mismo ni lo otro que algo, será o parte de ese algo o el todo del que ese algo es parte; el uno ni es otro que sí mismo, ni es parte de sí mismo ni es el todo del que él mismo es parte; por tanto, por exclusión, *es lo mismo consigo mismo*. Mas, por otro lado, lo que es «en otra parte que…» es «otro que…»; y el uno es en otra parte que sí mismo, porque, siendo en sí mismo, es en lo otro; luego el uno *es otro que sí mismo*.

Ser otro que algo exige que ese algo sea otro que lo primero; luego, si lo demás es otro que el uno, también el uno *es otro que lo*

demás. Pero:

Volvamos a que algo, con respecto a otro algo, ha de ser o lo mismo, o bien otro, o bien parte, o bien el todo del que el segundo algo es parte. «Mismo» y «otro» son opuestos; «lo mismo» no participa de «lo otro», ni viceversa; si nunca «lo otro» puede residir en «lo mismo», no puede en nada darse durante ningún tiempo «lo otro»; luego «lo otro» no se da en nada: ni en lo uno ni en lo no-uno. Luego ni el uno es otro que lo no-uno ni lo no-uno es otro que el uno, puesto que, de serlo, tendrían que serlo por darse en ellos la determinación «lo otro». Por otra parte, lo no-uno no participa del uno (si participase, sería uno, no no-uno); por tanto, tampoco será número, porque todo número participa del uno; ni será partes del uno, porque eso sería participar del uno. En suma: el uno y lo no-uno, entre sí, ni son «otro que…», ni son todo y parte, ni parte y todo. Luego, por exclusión, el uno *es lo mismo que lo no-uno*.

El uno se nos ha mostrado otro que lo demás; sin duda, otro que lo demás en la misma medida y modo en que lo demás es otro que el uno. Así, al uno y a lo demás les acontece lo mismo, a saber: la alteridad. Aquello a lo que le acontece lo mismo es semejante; luego el uno *es semejante a lo demás*. Pero si «lo mismo» y «lo otro» son determinaciones contrarias, y la alteridad hace al uno semejante, entonces la identidad lo hará desemejante; luego el uno es *desemejante a lo demás*. Mas, por otra parte, por cuanto es «lo mismo», no es «de otro carácter», luego es semejante, y, por cuanto es «lo otro», es «de otro carácter», luego desemejante. Así pues, en definitiva, el uno es semejante y desemejante a lo demás, *y cada una de ambas cosas tanto por ser el mismo que lo demás como por ser otro que lo demás*. Igualmente, *es semejante y desemejante a sí mismo, y cada una de ambas cosas tanto por ser lo mismo consigo mismo como por ser lo otro que sí mismo*.

Si el uno es en lo demás, toca a lo demás; si es en sí mismo, no toca a lo demás, sino a sí mismo. Es ambas cosas, luego *toca a sí mismo y a lo demás*. Ahora bien, a lo que toca a algo le pertenece estar a continuación de ese algo; luego, para que el uno se toque a sí

mismo, tendría que ser dos; luego *no se toca a sí mismo*. Por otra parte: hacen falta dos para que haya un contacto, tres para que haya dos contactos, etc.; pero «lo demás» de que venimos hablando no es uno, ni tampoco dos, ni número alguno, porque el número participa del uno; solamente el uno es uno, y por lo demás no hay número; al no haber número no hay contacto, luego el uno *no toca a lo demás*.

Veamos ahora si el uno es mayor o menor que lo demás o que sí mismo, o igual a lo demás o a sí mismo:

Algo es mayor que algo (y esto menor que lo primero) en la medida en que a lo primero le pertenece «grande» y a lo segundo «pequeño». Si en el uno tiene lugar «pequeño», tendrá lugar en el todo o en parte. Si tiene lugar en el todo, o bien tendrá la misma extensión que el todo o lo envolverá; en el primer caso será igual que el todo, en el segundo será mayor, y «pequeño» no puede ser ni igual ni mayor. Y, si «pequeño» tiene lugar en parte y no en el todo, por el mismo razonamiento será igual o mayor que la parte; etc. Luego en nada puede tener lugar la pequeñez (la determinación «pequeño»), lo que quiere decir: nada es pequeño, salvo la propia determinación «pequeño». Y tampoco puede tener lugar en nada la magnitud (la determinación «grande»), porque entonces habría algo «más grande», para lo cual tendría que haber algo «más pequeño», lo cual ya ha quedado excluido. En cuanto a la magnitud misma, es mayor que (es decir: grande con relación a) la pequeñez misma, y la pequeñez misma es menor que (es decir: pequeño con relación a) la magnitud misma; ni una ni la otra son mayor ni menor que el uno ni que lo demás.

Si el uno no es ni mayor ni menor que sí mismo ni que lo demás, será *igual a sí mismo* e *igual a lo demás*. Pero, por otra parte, hemos dicho que es en sí mismo, lo cual quiere decir que el uno se envuelve a sí mismo; luego, como envolvente, es *mayor que sí mismo*, y, como envuelto, *es menor que sí mismo*. Y por otra parte aún:

Nada hay aparte del uno y lo demás. Y todo lo que es es en alguna parte; luego es preciso que el uno sea en lo demás y lo demás

en el uno; pero entonces lo demás será envolvente del uno (por tanto, el uno será *menor que lo demás*) y el uno será envolvente de lo demás (por tanto, el uno será *mayor que lo demás*).

Y todo esto de «igual», «mayor», «menor», quiere decir: igual, mayor o menor en número, puesto que igual es aquello que tiene el mismo número de unidades de medida, o sea, de partes.

El «ser» («es», «fue», «será») expresa siempre tiempo; por tanto, si el uno es (como afirma la hipótesis), el uno participa del tiempo; y el tiempo corre; el uno, pues, se hace constantemente más viejo que sí mismo y, por tanto, constantemente más joven que sí mismo.

Y, si se hace constantemente más viejo, *ahora* es más viejo, y en todo momento es *ahora*; luego es siempre *más viejo (y, por tanto, más joven) que sí mismo*.

El uno, pues, es y se hace en todo momento más joven y más viejo que sí mismo. Y se hace y es durante el mismo tiempo que sí mismo; luego es *de la misma edad que sí mismo*.

Lo otro que el uno (lo «demás»), como su mismo nombre indica (*lo*: plural neutro en griego), es «más de uno»; luego es «mayor número» que el uno; y el número mayor nace después que el menor; luego el uno es lo que antes ha nacido, es *más viejo que lo demás*. Pero, por otra parte, se nos ha mostrado que el uno tiene partes; por tanto, tendrá comienzo (el cual habrá nacido primero), medio y fin; el fin es lo último en el nacimiento; el todo, el uno, como tal, nace con el fin, y lo que ha nacido antes es «lo demás»; el uno es, pues, *más joven que lo demás*. Pero, tanto el comienzo como cualquier parte, es *una* parte; es, pues, *uno*; luego el uno nace con lo que nace primero, y con lo que nace segundo, etc.; es decir: el uno es *de la misma edad que lo demás*. Esto por lo que se refiere al *ser* más viejo o más joven o de igual edad que lo demás; pero, por lo que se refiere al *hacerse*, vale lo siguiente:

Por una parte, lo que es más joven o más viejo que algo no puede hacerse (aún) más joven o (aún) más viejo, porque la cantidad de tiempo que transcurre es la misma para lo más joven o más viejo

que para el término de comparación, y $(a + n) – (b + n) = a – b$; así, *ni el uno se hace más viejo ni más joven que lo demás, ni viceversa*.

Por otra parte, podemos decir que lo que es más viejo deviene más joven y viceversa, porque, siendo $a > b$, se cumple $[(a+n)/(b+n)] < [a/b]$, mientras que, siendo $a < b$, se cumple $[(a+n)/(b+n)] > [a/b]$; por tanto, puesto que el uno es más joven y más viejo que lo demás, *se hace más viejo y más joven que lo demás*.

Finalmente, puesto que el uno participa del tiempo, participa del *entonces*, del *luego*, del *ahora*; fue, es, será; llegó a ser, llega a ser, llegará a ser. Y algo le pertenece, le perteneció, le pertenecerá, y le es, le fue, le será propio; y *hay de él saber y opinión y percepción; y tiene nombre y determinación*, como todo lo demás.

1-2) Repasando *1)* y *2)*, veremos que en *1)* se dice que el uno no es ni… ni… ni…, y en *2)* que es… y… y… Recogiendo todo en una sola cosa, estamos, pues, en que el uno *es* y *no es*.

No puede ser y no ser *al mismo tiempo*. Será, pues, y no será, pero *en distinto tiempo*. En cierto tiempo es, en otro no es. Habrá también un tiempo en el que adquiere participación del ser y un tiempo en el que lo abandona. El adquirir participación del ser es el llegar a ser (*nacer*: γίγνεσθαι), y el abandonar el ser es el *perecer* (ἀπόλλυσθαι). El uno, pues, nace y perece.

Siendo uno y múltiple, y naciendo y pereciendo, es claro que, cuando uno nace (cuando llega a ser uno), perece la multiplicidad, y, cuando múltiple nace (cuando llega a ser múltiple), perece la unidad. Que llega a ser uno y múltiple quiere decir que se reúne y se separa.

Lo mismo vale para todo «no ser» y «ser» dicho; así, el uno tiene lugar reuniéndose y separándose, asemejándose y desemejándose, creciendo, decreciendo e igualándose.

Si hay dos estados y movimiento del uno al otro, necesariamente tiene lugar: *a)* que la cosa en cuestión *se pone en movimiento, b)* que la cosa en cuestión se *detiene*. ¿Cuándo ocurren *a* y *b*?; no cuando la cosa *está* en movimiento, ni cuando *está* detenida; y, sin embargo,

no hay ningún tiempo en el cual no esté ni en movimiento ni detenida, o en el cual esté a la vez en movimiento y detenida. Luego, justamente cuando se pone en movimiento o se detiene, no es en un tiempo, no tiene lugar tiempo alguno; esto es lo que se llama el *instante* (τὸ ἐξαίφνης). El cambio (del estar al moverse, del moverse al estar) no parte ni del estar que aún está, ni del moverse que aún se mueve, ni acaba tampoco en ninguno de ambos, sino que «esa extraña naturaleza» que es el instante «está situada en medio, entre el moverse y el estar, sin ser en tiempo alguno; a ella y de ella lo que se mueve cambia a estar, lo que está cambia a moverse».

El uno, uno y múltiple, tiene lugar separándose y reuniéndose; semejante y desemejante, tiene lugar asemejándose y desemejándose; mayor, menor, igual, tiene lugar creciendo, disminuyendo, igualándose. Por tanto, el uno tiene lugar poniéndose en camino: de uno a múltiple (a separarse) y de múltiple a uno (a reunirse), etc.; y así, por cuanto tiene lugar en ese ponerse en camino cuyo (no-)tiempo es el instante, no es ni múltiple ni uno, ni reuniéndose ni separándose, y lo mismo para los demás cambios.

II. *Si el uno es, ¿qué pasa con lo demás?*

1) Lo demás no es el uno, luego es otro que el uno. Sin embargo, participa en cierto modo del uno, porque:

Si no es uno, es que tiene partes, y las partes son partes de un todo; precisamente de *un* todo, pues la parte no puede ser parte de muchos (dentro de cuya multiplicidad estaría incluida la parte en cuestión), ya que: sería parte de sí misma (parte de la parte), cuando la parte es por principio parte del todo, y sería parte de todos y cada uno (de sí misma y de los demás), cuando, al no serlo de *uno*, no puede serlo de cada *uno* ni de *ninguno*, y ser algo de todos sin serlo de ninguno es imposible. Por tanto, de lo que es parte la parte es de una *unidad* que llamamos *todo*. Entonces si lo demás tiene partes (y ya sabemos que, en efecto, las tiene), es *uno*, *participa* del uno. Y

cada parte participa asimismo del uno, puesto que es *una* parte. Pero participar del uno es no ser uno, ser otro que el uno, por tanto, *múltiple*.

Si lo otro que el uno es múltiple, será *ilimitado en multitud*, porque cada parte seguirá siendo múltiple. Su naturaleza propia es la carencia de límite; mas, por participar tanto del uno como de sí mismo, *le acontece tener un límite*; en efecto: en cuanto cada parte es una parte, tiene límite frente a las demás y al todo.

En cuanto que todo ello es ilimitado, a todo ello le ocurre lo mismo (a saber: la carencia de límite); por tanto, es todo ello *semejante a sí mismo y entre sí*. Igual ocurre en cuanto que todo ello participa del límite. Pero, puesto que ello es limitado y sin límite, le acontecen determinaciones contrarias, y, por tanto, es *desemejante a sí mismo y entre sí*. En cuanto limitado, es semejante porque lo demás es limitado, y desemejante porque lo demás es ilimitado; en cuanto ilimitado es semejante porque lo demás es ilimitado, y desemejante porque lo demás es limitado. Según el mismo esquema se podría demostrar que es *lo mismo y otro*, que *está y se mueve*, etc.

2) Volvamos al punto de partida: si el uno es, ¿qué pasa con lo demás?

El uno y lo demás son *aparte* lo uno de lo otro; y no hay otro aparte de ambos, no hay un tercero en el cual (por tanto, en lo mismo) pudieran ser el uno y lo demás. Son, pues, lo uno fuera de lo otro. Y como el uno en cuanto verdaderamente uno, no tiene partes, tampoco puede ser «en parte» en lo demás. Luego lo demás no participa del uno en ninguna manera, es decir: *no es en ninguna manera uno*. Entonces *tampoco es múltiple*, porque, si fuese muchos, cada *uno* sería uno; no es, pues, ni todo ni partes, ni será dos, ni tres, etc., ni habrá en ello dos, ni tres, etc. *No puede*, pues, *ser semejante o desemejante*, ni una de las dos cosas ni ambas, porque no hay en ello nada de *uno* ni de *dos* (y no podría haber dos si no hay uno); por lo mismo, no puede ser *ni lo mismo ni lo otro* ni ambas cosas, *ni móvil ni inmóvil*. A aquello a lo que no le pertenece *uno* no puede pertenecerle ninguna determinación.

III. *Si el uno no es, ¿qué pasa con el uno?*

1) La hipótesis, sin duda, es diferente de esta otra: «si lo no-uno no es»; luego, eso de lo que decimos que no es, lo enunciamos como otro que lo demás, igual que, al decir «la magnitud no es» o «la pequeñez no es», por más que digamos que «no es», entendemos por «magnitud» algo distinto que por «pequeñez». Luego, diciendo que el uno no es, decimos el uno como algo conocible (= determinable) y otro que lo demás. Atribuimos al uno *determinabilidad* y *alteridad*; ambas *le* pertenecen: pertenecen, pues, a *algo*. El uno, no siendo, participa de la determinación *él* y de la determinación *algo*. Es de él, de algo, de lo que decimos que no es.

Lo otro es «del otro carácter», y, por tanto, desemejante; luego lo otro que el uno («lo demás») es desemejante al uno, y, puesto que lo desemejante es desemejante a algo desemejante, también al uno le pertenece *desemejanza con lo demás*; y *semejanza consigo mismo*, porque, si el uno fuese de otro carácter que uno, no sería uno, y entonces no estaríamos hablando de *uno*, sino de otra cosa.

Si fuese igual a lo demás, sería, y sería semejante a lo demás, cuando ya hemos dicho que le pertenece desemejanza con lo demás, no semejanza. Luego no es igual a lo demás, y, por tanto, lo demás no es igual al uno, es decir: es desigual al uno; pero, puesto que lo desigual es desigual a algo desigual, también al uno le pertenecerá *desigualdad*. En la desigualdad hay magnitud y pequeñez, cuyo intermedio es la igualdad; luego, para el uno, que no es, tiene lugar magnitud, pequeñez, igualdad.

Si el uno no es (tal es la hipótesis), todo lo que venimos diciendo es verdad, lo cual quiere decir: *es* así, tal como lo decimos. Si decimos verdad, decimos lo que es; luego el uno, que no es, *es*. El vínculo que lo liga a «no ser» consiste en «*ser* no-ente», y, si no fuese no-ente, entonces, precisamente, sería ente. Lo ente es participando del *ser* consistente en «ser ente» como del *no-ser*

consistente en «no-ser no-ente»; lo no-ente «no es» participando del *no-ser* consistente en «no ser ente» como del *ser* consistente en «ser no-ente». Así, pues, si el uno no es, le pertenece *ser*, como también *no-ser*.

Tener y no tener un cierto carácter o disposición solo es posible en el *cambio*, esto es: *moviéndose*. Así pues, el uno, que no es y que, sin embargo, es, *se mueve*. Pero:

Puesto que, si no es, no es en ninguna parte, su movimiento no es de un sitio a otro sitio; tampoco es dar vueltas en lo mismo, porque, si no es, no es en nada, de modo que no puede ser en lo mismo; y tampoco es hacerse otro que sí mismo, porque entonces ya no sería uno, sino que sería otra cosa. Y no hay más especies de movimiento que desplazamiento, rotación y alteración; luego el uno es *inmóvil*.

Todo movimiento es en algún sentido alteración (hacerse otro), porque lo que se mueve (lo que cambia) deja de ser (muere) de una manera y llega a ser (nace) de otra. Puesto que el uno se mueve, *nace y muere*. Puesto que no se mueve, *no nace ni muere*.

2) Volvamos a «si el uno no es».

«No es» significa ausencia de ser. Lo que «no es» no es ni participa del ser. Aquello a lo que por principio no le pertenece el ser no puede ni recibir ni perder el ser; luego no nace ni muere. Pero nacimiento y muerte («llegar a ser…» y «dejar de ser…») son el movimiento en general. Luego el uno, que no es, *no se mueve*. Y, sin embargo, *tampoco es inmóvil*, porque lo inmóvil es siempre en lo mismo, luego es en algo, y lo que no es no es en ninguna parte.

En fin, si el uno no es, no es nada: ni mayor ni menor que nada, ni semejante ni desemejante a nada; ni —por tanto— lo demás es nada con respecto a él. Nada tiene sentido *de él* ni *para él*, ni *de otro que él* ni *para otro que él*; ni saber, ni opinión, ni percepción hay en relación con lo no ente. No es nada en modo alguno.

IV. *Si el uno no es, ¿qué pasa con lo demás?*

1) Lo demás, por ser lo demás, es lo otro. Y lo otro es «otro que…». No puede ser otro que el uno, porque el uno no es. Luego será otro *entre sí*. Pero no puede serlo «uno a uno», porque no hay uno; luego lo será «múltiple a múltiple»: una alteridad de masas, en la que cada término parece uno, sin que haya en definitiva *uno*, en la que cualquier unidad que tomemos, la de lo presuntamente más pequeño como la de un presunto todo, no será en definitiva la unidad; siempre habrá una multiplicidad infinita en lo provisionalmente «mínimo», y algo más allá del provisional todo. Parecerá que hay muchas masas, de las que cada «una» es una, pero tal unidad y multitud se nos escapará en cuanto tratemos de determinarla; parecerá que hay número, pero, vista la cosa más de cerca, no lo hay, porque la presunta unidad no es uno; parecerá que cada masa está delimitada (que tiene comienzo, medio y final), pero el presunto comienzo ¿no viene acaso después de algo?, ¿por qué considerar que «empieza» precisamente ahí?, y el presunto final ¿no está antes de algo?, ¿no sigue habiendo masa más allá?, y el presunto medio ¿no tendrá a su vez un medio (y unos extremos), que a su vez tendrá un medio, etc.?; cualquier límite, cualquier unidad, es igualmente válido que cualquier otro; constantemente descubriremos alteridades determinadas, que constantemente perderán toda determinabilidad. Y, en esta carencia de decisión válida, todo podrá aparecer semejante y desemejante, lo mismo y otro, en contacto y separado, y moviéndose de todas las maneras así como inmóvil, y naciendo y pereciendo así como ninguna de las dos cosas. Indeterminabilidad total en la forma de la presencia de cualquier determinación; esto es lo que ocurre cuando, no habiendo en absoluto uno, hay solo multiplicidad.

2) De nuevo: si el uno no es, ¿qué pasa con lo demás?

Si el uno no es, lo demás no será en ningún modo uno; pues, de aquello que no es, tampoco *es* participación alguna. Es imposible pensar la multiplicidad sin pensar la unidad; si no hay uno, tampoco hay multiplicidad. Luego lo demás no es ni uno ni múltiple, ni

semejante ni desemejante, ni lo mismo ni otro, ni tocándose ni separado. Si el uno no es, nada es.

Ocurre, pues, ciertamente, que «tanto si el uno es como si no es, el uno y lo demás —en relación a sí mismo cada uno de los dos, así como el uno en relación al otro— en todas las maneras son todo y no son nada, se muestran (como) todo y no se muestran (como) nada»; esto es una caracterización, al final del diálogo, de lo ocurrido en el mismo; no es en modo alguno un resultado; si lo fuese, sería simplemente la noche en la que todos los gatos son pardos, todo sería igual a todo y nada habría que hacer ni que decir. Lo que hay es el hundimiento de cada posición, el fracaso de cada posición, y no se trata de resultado alguno, sino de seguir en concreto, en detalle, sin omitir paso alguno, ese hundimiento; solo en eso consiste el saber del εἶδος (o sea, la filosofía), porque el εἶδος solo es tal precisamente en su eludir la tematización. Se expresa esto cada vez que se viene a examinar alguna determinación en la que se expresa el carácter mismo del εἶδος como tal, no lo particular de este o aquel εἶδος.

También en el *Sofista* la cuestión de las determinaciones ontológico-fundamentales aparece precisamente en conexión con el rechazo de una «doctrina de las ideas», que es la misma que se rechaza en el *Parménides*, de modo que puede darse por dicho también ahora lo que más arriba dijimos acerca de qué posición es la que se rechaza y desde cuándo se la rechaza. La doctrina de las ideas hace del εἶδος mismo lo ente, frente a la cosa, que sería algo así como «no verdaderamente ente»; y hace eso en virtud del argumento (que ya mencionamos en 4.1, pero allí como un momento de un proceso, no como posición de doctrina alguna) según el cual todo «es…» dicho de una cosa es transitorio y relativo, porque en que ahora sea A está ya que no siempre lo fue y que dejará de serlo, etc.; con esto lo que hace la doctrina en cuestión es identificar el ser con el permanecer, con el «estar» frente al «moverse». Pero, al hacerlo así, y aquí viene la crítica, se priva al εἶδος también de su mismo carácter de εἶδος, esto es, de presencia, porque la presencia es un acontecer; de hecho, Platón entiende esto en el sentido de que presencia implica un percibir y ser percibido, el cual es movimiento; recuérdese cómo, en la parte que ya

hemos citado (en 4.3) del mito del *Timeo*, Platón identifica el hecho de que la cosa es con todo de algún modo presencia de la idea con que el mundo sensible es un «viviente»; pues bien, el «alma», o sea, lo que constituye a ese viviente como tal, la cual es, como ha quedado dicho, la presencia de los εἴδη, es a la vez e idénticamente el principio del movimiento del viviente mismo (y, por lo tanto, el principio de todo movimiento, pues todo movimiento forma parte de la «vida» del mundo); e igualmente en los demás casos en que Platón habla de «alma»: esta noción envuelve a la vez e idénticamente presencia del εἶδος y principio del movimiento. Así, pues, si no se quiere sacrificar el εἶδος mismo, ha de admitirse que ni el moverse ni el estar pueden quedar fuera del ser. Para que haya ser, es preciso que tanto el moverse como el estar sean, y, cuando decimos que uno y otro son, no decimos ni que el estar se mueve, ni que el moverse está, sino que a ambos les acontece una tercera cosa, a saber, ser; ahora bien, estar y moverse son contrapuestos complementarios, y, sin embargo, ser no se deja ubicar ni en el uno ni en el otro; tampoco es un «género superior» que abarque los otros dos, porque no se trata aquí de división; desde el punto de vista de la división, todas las determinaciones de que estamos hablando se ubicarían en lo «supremo», y ello es simplemente una manera de decir que el punto de vista de la división es aquí inadecuado; las dependencias entre esas determinaciones son de otra índole. Por de pronto, ser, moverse y estar son determinaciones irreductiblemente distintas, entre las cuales ciertas combinaciones son posibles y otras no (hay ciertas comuniones, κοινωνίαι, y no otras); podemos, por ejemplo, decir que moverse y estar son, pero no que estar se mueve ni que moverse está ni que ser está ni que se mueve. Que son irreductiblemente distintos quiere decir que cada uno de ellos es lo mismo consigo mismo y otro que cada uno de los otros; «mismo» y «otro», identidad y alteridad, rigen, pues, en todo este asunto y no son ni el ser ni el moverse ni el estar ni combinación alguna de ellos; «mismo» y «otro» son dos nuevas determinaciones irreductibles y supremas, al menos tanto como ser, estar y moverse. El hilo conductor del tramo de diálogo al que nos estamos refiriendo es la cuestión de si hay un sentido para «no ser», una determinación «no ser», o sea, si «no-ser es». Pues bien, por de pronto se encuentra que cualquiera de las mencionadas determinaciones distintas de

«ser» es, según lo dicho, «otro que» ser, y, por tanto, «no ser», con lo cual ya hemos dicho que algo, y precisamente alguna determinación tiene el carácter de «no ser»; ahora bien, esta consideración se amplía: no solo la determinación «ser», sino cualquier εἶδος constituye un «ser» (pues «ser» es «ser…»), frente al cual lo otro es «no ser»; la nueva interpretación del «no ser» avanza de referirlo a lo otro que ser a referirlo a lo otro que cualquier εἶδος, ciertamente en cuanto que cualquier εἶδος es ser, pero de manera que, en esta segunda posición, incluso la determinación «ser», en cuanto que es otro que cualquier otra determinación, es «no ser».

La cuestión, sin embargo, no es tomar como resultado que ser en cierta manera no es y no-ser en cierta manera es, o que en cierta manera lo mismo es otro y otro es lo mismo, etc.; tales resultados son siempre posibles con este tipo de determinaciones, por lo mismo por lo que en ellas no es procedimiento decisivo la división; ocurre que esas determinaciones escapan a toda fijación; pero tampoco es cuestión de tomar, de nuevo como un resultado, eso de que escapan a toda fijación. Aquí no se trata de resultado alguno, porque (como ya indicamos en 4.1) en este terreno el saber no es tético. El saber del que aquí se trata es ser capaz de seguir y experimentar desde todas partes y en todas direcciones en concreto y en detalle cómo, en qué términos, en qué manera ocurre en cada caso eso de que las determinaciones rehúsen la fijación. Por el contrario, formularlo de manera externa, asumir *como enunciado* el que lo uno es múltiple, lo múltiple uno, lo mismo otro, otro lo mismo, etc., es falacia.

Un aspecto del uso que Platón hace en el *Sofista* de los nombres de determinaciones ontológico-fundamentales puede ayudarnos a comprender lo que en 4.3 habíamos dejado pendiente de mención del mito del *Timeo*. Cuando en el *Sofista* se interpreta el «no ser» como lo «otro que…», primero como lo otro que el ser, pero en definitiva, por cuanto cualquier determinación, cualquier εἶδος, es «ser…» y no hay otro ser que ese, como lo otro con respecto a la determinación de la que se trate en cada caso, de modo que «para cada εἶδος hay mucho que es ser e infinito que es no-ser», lo que se está poniendo como reinterpretación de la cuestión de ser y no-ser es la pareja mismo/otro. Así parece asumirlo Platón también cuando entra en la parte del mito del *Timeo* de la que ahora tenemos que ocuparnos. Ya

hemos visto en 4.3 cómo se llega a la exigencia de que el artesano «produzca» incluso el «alma» y cómo esa exigencia hace saltar los límites del mito; y en el presente capítulo hemos añadido algunas cosas más. La «producción» debe marcar la distancia entre «aquel» mundo y «este», pero el «alma» es lo que está «aquí» perteneciendo a «allá», es decir, es la presencia del εἶδος en cuanto que dicha presencia es a la vez el orden y el principio de todo movimiento en «este» mundo. Que el artesano «produzca» el alma comporta algo así como que pueda echar mano de los εἴδη mismos; en el elemento narrativo y plástico del mito se introduce algo que, siendo εἶδος, siendo determinación, siendo incluso en cierta manera el εἶδος mismo, sin embargo, por el hecho de su introducción en ese elemento, ha de aparecer como algo que se «coge» y se «mezcla». El «ser» del εἶδος (y no se olvide que el hecho mismo de asumir que el εἶδος «es» nos sitúa en la raíz del mito) es la indivisibilidad y la permanencia, frente a la indefinida divisibilidad (el que se pueda cortar en principio por cualquier parte) y el siempre cambiar que caracterizan a la cosa «sensible». Esta contraposición es la que hay entre la idea y la cosa y, a la vez, es una contraposición entre determinaciones, o sea, entre εἴδη cuando aparece en este último carácter, las dos determinaciones en cuestión se designan como las ya mencionadas «mismo» y «otro». Lo que resulta de «mezclar» «el ser indivisible y que es siempre de la misma manera» con «el divisible, que nace y es propio de los cuerpos» es un «tercer ser» que es «a la vez de la naturaleza de lo mismo y de la naturaleza de lo otro»; seguidamente el artesano «mezcla» de nuevo los «tres» «seres» en uno y de nuevo distribuye este todo en partes, etc. El mito se vuelve aquí (y ciertamente no es el único lugar en la obra de Platón, pero sí uno descollante) extremadamente complejo. Recordemos de él solamente el modo en que se presenta el «tiempo»: «Así como el modelo [i. e.: el mundo de las ideas] es un viviente siempre viviente, así trató [el artesano] de hacer este todo también de tal carácter, en la medida de sus fuerzas. Pero era el ser de aquel viviente lo que tenía el carácter de “siempre”, y ligar totalmente este carácter a lo que nace no era posible; meditó, sin embargo, hacer una cierta imagen móvil del “siempre”, y, a la vez que disponía el cielo, hizo una imagen, con un cierto carácter de “siempre”, que avanza según número, imagen del “siempre” que permanece

en unidad; y es a esto [sc.: a esta imagen que hizo] a lo que llamamos tiempo»[74]. El movimiento uniforme y circular que define el tiempo es el movimiento de los astros; «el tiempo nació con el cielo», y el artesano hizo las estrellas errantes (planetas), el sol y la luna «para determinación y custodia de los números del tiempo»; a los astros se les llama «los instrumentos del tiempo». Si el artesano es «el dios», los astros son «dioses», concretamente aquellos dioses que tienen un movimiento visible, no aquellos otros sobre los cuales hay que creer a los poetas; pero estos últimos dioses también pertenecen al ámbito de lo «hecho» por el artesano. Las almas de los hombres las hizo el artesano mezclando en la misma crátera en la que había mezclado los elementos de los que hizo el alma del mundo, lo que quedaba de aquellos elementos; pero ya no era totalmente la misma mezcla, sino solo del «segundo» y el «tercer» «ser»; luego dividió la mezcla en un número de almas igual al de las estrellas y colocó cada alma en una estrella para que pudiese contemplar «la naturaleza del todo»; aquellas almas que hayan vivido en la justicia volverán, llegado el tiempo conveniente, cada una de ellas al astro que era su morada.

4.6. Sobre la recepción de Platón

La recepción de Platón se orientó, ya desde la misma Academia[75], por la posición «el εἶδος *es*», o sea, por lo que en Platón es solo el primero de los dos momentos que en 4.1 expusimos como constitutivos de la cuestión del εἶδος, el momento de la tematización del εἶδος. Allí mismo expusimos cómo esta posición, «la idea es», conduce necesariamente a que *solo* la idea es y la cosa propiamente no es. En Platón, como allí dijimos, la tematización del εἶδος tiene ciertamente que ocurrir, pero solo para ser abolida o destruida, o sea, tiene que ocurrir solo porque, si no ocurriese, no se podría mostrar su inconsistencia ni, por lo tanto, se podría experimentar el rehusar la tematización propio del εἶδος. La mencionada dualidad de momentos no se corresponde en manera alguna con una división de la obra de Platón en algo parecido a etapas cronológicas, sino que pertenece a la estructura interna del filosofar y está ya desde los diálogos de Platón considerados como más tempranos. A lo sumo, lo que varía de unas a otras de las presumibles etapas cronológicas de la obra de Platón es el modo en que se presenta la sucesión de los dos momentos, pero no el que haya esos dos momentos.

Eso que acabamos de caracterizar como el sentido no de Platón sino de la recepción del Platón, es lo que se llama «la doctrina de las ideas».

Si se recuerda lo expuesto en 4.3 acerca de qué es el «mito» en Platón, se verá que a la caracterización que acabamos de hacer de la recepción de Platón le es inherente el tomar en alguna medida el «mito» como si fuese tesis o doctrina. Es manifiestamente imposible hacer esto con el conjunto de los «mitos» de Platón; y tampoco es esencial al procedimiento el que ello se haga con todos y cada uno de los detalles de algún mito en concreto; pero

hay, por una parte, unas líneas generales comunes a muchas de las exposiciones míticas de Platón, en concreto lo que hemos llamado la «topología», el «allá» y el «aquí», los viajes del alma de uno a otro lado, asociados a su vez con la pervivencia y previvencia del alma, que hace posible el mito del saber como «recordar», todo lo cual se traslada en efecto al régimen de exposición doctrinal.

Lo dicho tiene evidentes consecuencias sobre el modo de asunción de la forma literaria del diálogo, forma cuya caracterización general, por lo que se refiere a Platón mismo, hemos abordado en 4.1. Con el sentido que allí le dimos, el diálogo no vuelve a ser empleado jamás, que sepamos, por ningún otro autor. Pero más importante aún que esto es la incurable vacilación y perplejidad en cuanto a cómo leer el diálogo de Platón mismo: ¿hay algún personaje —sea o no siempre el mismo— por cuya boca hable Platón?, ¿lo hay en unos diálogos y en otros no?, ¿cuándo y hasta qué punto escribe Platón en serio?, ¿nos toma el pelo con alguna frecuencia?; preguntas, todas estas y otras muchas, que son inherentes a la lectura del diálogo de Platón desde una situación histórica, no solo la del hombre moderno, sino incluso ya la del Helenismo, en la que es inevitable (es decir, solo puede evitarse en cada momento y yendo en cada momento contra la propia sombra) el que la «interpretación» consista por definición en traducir a prosa enunciativa y doctrinal.

Algún aspecto del giro que estamos atribuyendo a la recepción de Platón parece haber ocurrido de manera especialmente temprana. El sentido que específicamente tiene en Platón la palabra «dialéctica» se trató en 4.1 precisamente en relación con la dualidad de momentos (tematización del εἶδος solo para que pueda tener lugar el fracaso de esa misma tematización) que ahora acabamos de recordar. Así entendida, la palabra «dialéctica» resultaba ser en Platón el nombre de la filosofía, esto es, de la cuestión del εἶδος, esto es, de lo que llamábamos también la «ontología» («ontología particular» como examen fenomenológico de un εἶδος, como pregunta «¿qué es ser…?», u «antología fundamental» como cuestión de lo que hay en cualquier pregunta por un εἶδος, por un «ser…», a diferencia de cualquier pregunta «óntica», de cualquier pregunta sobre qué es y qué no es esta o aquella cosa dando por hecho que se sabe qué es «ser…» y «no

ser…»). Pues bien, en una recepción de Platón para la cual el momento de la tematización del εἶδος tiene consistencia por sí mismo, la palabra «dialéctica» deja de tener su sentido fuerte, deja de ser el nombre de la filosofía. De hecho el uso de la palabra «dialéctica» por Platón quedó como una cosa rara, aislada, sin continuidad ni siquiera entre quienes fueron los interlocutores del propio Platón. Cualesquiera que sean los problemas que tengamos (cuyo detalle no es cuestión de tratar aquí) para representarnos la situación en la que se produce este rasgo de relativa incomunicación, lo cierto es que el rasgo, en este punto concreto, aparece especialmente bien documentado, pues no solo no aparece positivamente continuidad alguna del peculiar uso de la palabra «dialéctica» por Platón, sino que es muy manifiesto el modo en que, por ejemplo, alguien tan autorizado como Aristóteles omite cualquier referencia (inclusive crítica) a ese uso.

4.7. «Socráticos»

Nos referimos aquí a algunas corrientes filosóficas que son iniciadas por discípulos de Sócrates, pero que permanecen al margen de la línea fundamental representada por Platón y Aristóteles.

Tanto Euclides de Mégara como Antístenes y Aristipo, fundadores de las tres escuelas de las que vamos a tratar, escribieron, pero nada substancial de su obra ha llegado a nosotros, ni tampoco de la de otros representantes de estas escuelas.

4.7.1. La escuela de Mégara

Fundada por *Euclides* de Mégara (aprox. 450-380).

Se nos dice que los megáricos siguen a la vez a Sócrates y a la escuela de Elea: Sócrates habría entendido la filosofía como búsqueda de la verdad, esta búsqueda como búsqueda del bien, y la verdad y el bien como algo que está más allá de lo inmediatamente presente; los megáricos, según se nos dice, identifican «el bien» con τὸ ἐόν —uno e inmóvil— en el sentido de los eleatas.

También en otro aspecto parecen los megáricos depender de Zenón: gran parte de su actividad consiste en formular argumentos que, mediante el examen de determinaciones dadas, muestran la inconsistencia de las mismas. Lo más conocido de la escuela de Mégara son, precisamente, sus argumentos erísticos (de ἔρις: «disputa»); he aquí un ejemplo (atribuido a Eubúlides):

Si alguien afirma que está mintiendo, ¿miente o dice la verdad?:

— Si miente, entonces dice la verdad (porque lo que dice es, precisamente, que miente); pero, entonces, puesto que dice la verdad, miente al decir que está mintiendo, etc.

— Si dice la verdad, entonces, al decir que miente, está mintiendo; luego miente, no dice la verdad; pero, si miente, entonces dice la verdad, puesto que dice que miente, etc.

Pero el más famoso de todos los argumentos salidos de la escuela de Mégara es el κυριεύων λόγος («argumento dominante» o «vencedor»), atribuido a *Diodoro Crono* (m. alrededor de 300). Trata de demostrar que *posible* es solamente *aquello que de hecho es o será*. No ha llegado hasta nosotros el desarrollo del argumento; solo sabemos lo siguiente:

Formulaba, sin pronunciarse sobre su verdad o falsedad, tres proposiciones: 1) Todo lo que ha ocurrido es necesariamente verdadero. 2) De lo posible no se sigue lo imposible. 3) Es posible aquello que no es verdadero ni lo será. A continuación demostraba (no sabemos cómo) que esos tres enunciados no pueden ser verdaderos los tres a la vez; consiguientemente, apoyándose en que los dos primeros son evidentemente verdaderos, concluía que el tercero tiene que ser falso.

> ¿Es o no posible que este caballo mañana a las nueve esté muerto? Es claro que mañana a las nueve o estará muerto o no estará muerto; es claro que ocurrirá una de las dos cosas y solo una. Si ocurrirá que esté muerto, entonces es imposible que no lo esté, porque nada puede estar muerto y no-muerto a la vez; y, si ocurrirá que no esté muerto, entonces, por la misma razón, es imposible que lo esté. En suma: lo que no ocurrirá tampoco es posible.
>
> Aunque es posible que, en manos de Diodoro Crono y, en general, de los megáricos, el argumento fuese puramente erístico y sin explícitas repercusiones ontológicas, de hecho hay en él una especie de negación del movimiento: si solo *puede* ser lo que de hecho *es*, lo que puede ser y lo que es no es otra cosa que lo que tiene que ser (posición a la que modernamente se llamaría «determinismo»): lo que será mañana y lo que será dentro de un año es lo que *tiene que* ser, por lo tanto está ya determinado ahora

(aunque nosotros no conozcamos cuál es esa determinación, y por eso hablemos de una diversidad de «posibles» de los que solo uno será de hecho), y por lo mismo estaba determinado ayer y el año pasado; por lo tanto, todo es (está determinado) a la vez y desde siempre; el cambio es pura apariencia.

Sobre el argumento de Diodoro Crono volveremos en el capítulo dedicado a la *Física* de Aristóteles. También al tratar de Aristóteles (en este caso de la «lógica») mencionaremos la importante posición de Diodoro acerca de las proposiciones del tipo «si…, entonces…».

4.7.2. Los cínicos

Un discípulo de Sócrates, *Antístenes* de Atenas (aprox. 445-365), ponía la sabiduría (entendida, al modo «socrático», como idéntica a la virtud y a la felicidad) en la αὐτάρκεια (autodominio, bastarse a sí mismo), que podríamos traducir por «libertad»; el sabio y el feliz no es el que tiene, sino el que no necesita, por lo tanto no depende; no necesita placer, fama, ser bien visto, ni, en general, nada exterior, nada que pueda serle quitado.

Los discípulos de Antístenes se llamaron «cínicos», de κυνόσαργες, lugar de Atenas en el que se reunían, y también de κύων («perro»), nombre que se dio a algunos de ellos (Antístenes se lo dio a sí mismo) por su género de vida independiente, ajeno a comodidades y convenciones. De ellos conocemos más anécdotas que filosofía: piénsese en *Diógenes* de Sínope, discípulo inmediato de Antístenes.

Aristóteles (Metaph. Δ, 1024 b 32-33) atribuye a Antístenes haber afirmado que cada determinable lo es solo con una sola determinación, la suya propia (οἰκεῖος λόγος), es decir: que la determinación de algo es una e irreductible, que no se puede de lo mismo decir a la vez que es hombre, que

es músico, etc., sino solamente que es aquello que ello mismo —y solo ello mismo— es. En otro lugar (Metaph. H, 1043 b 24-28) le atribuye haber negado la posibilidad de definir el «qué es» de algo, porque la definición remite a otras determinaciones, y la determinación de algo es una e irreductible.

Este carácter único, irreductible e indefinible de la determinabilidad de cada cosa nos hace pensar que, donde hablamos de determinación, Antístenes se referiría a la presencia sensible, lo cual parecen confirmar algunas fuentes antiguas.

> Es frecuente encontrar citadas como de Antístenes ciertas posiciones que Platón presenta (en el *Sofista* y el *Teeteto*) no como de Antístenes, sino como posiciones típicas; Platón tipifica al servicio de su propio diálogo, en ningún modo atribuye esas posturas a nadie en particular, y nada nos autoriza a emplear aquí esos pasajes como fuente histórica.

4.7.3. La escuela de Cirene

Fundada por *Aristipo* de Cirene (aprox. 435-355). De nuevo hay que decir que conocemos muchas anécdotas y poca filosofía. Siguiendo la identidad «socrática» de felicidad, virtud y saber, Aristipo hace consistir la felicidad en el placer y la sabiduría en el sentido del placer, la capacidad de procurárselo y apreciarlo. Entiende el placer como placer *presente*, y, además, como algo positivo (no mera ausencia de dolor) y como movimiento. Pero nada más lejos de la realidad que la imagen de un Aristipo vicioso y libertino; tal modo de vida es el de aquellos que no tienen el sentido de en qué consiste el placer; el ideal práctico de Aristipo se parece al de los cínicos lo suficiente para que, a veces, las mismas anécdotas se atribuyan a una y otra escuela; también Aristipo parece haber considerado esencial al placer una independencia («poseo, no soy poseído»).

* * *

Sabemos que *Fedón* de Élide, el discípulo y amigo de Sócrates que da nombre a uno de los más conocidos diálogos de Platón, fundó en su ciudad natal una escuela filosófica que más tarde fue trasladada a Eretria por Menedemo y desapareció a la muerte de este (276). De las posiciones filosóficas de esta escuela (salvo su carácter «socrático») no sabemos nada.

5. Aristóteles

Aristóteles (384-322), natural de Estagira, en la Calcídica, participó en la Academia a lo largo de aproximadamente dieciocho años, ausentándose de ella cuando, a la muerte de Platón, la dirección pasó a manos de Espeusipo. Residió luego en varios lugares; el hecho de que tuviese un transitorio papel en la educación de Alejandro, futuro rey de Macedonia, no debe interpretarse en el sentido de que tuviese un influjo ni profundo ni duradero sobre él. Regresado a Atenas, Aristóteles constituyó su propia comunidad de estudiosos, llamada, por el lugar en el que se estableció, el «Liceo»; allí había un περίπατος (especie de galería o paseo cubierto), de donde el nombre de «Perípato».

Aristóteles escribió una considerable cantidad de obras para publicación, pero ninguna de esas obras se ha conservado; solo fragmentos. Asimismo, fragmentos tenemos de diversos textos vinculados a la actividad del Liceo y no destinados a publicación. Están, por otra parte —y este es el conjunto fundamental—, las llamadas «obras» de Aristóteles, en general agrupamientos de textos en los que los textos, salvo discusiones de detalle, son de Aristóteles, no destinados en modo alguno a publicación, sino a exposición ante sus interlocutores del Liceo, y lo que ciertamente no es de Aristóteles es, en general, el agrupamiento (de varios «libros» en una misma «obra»). La clasificación tradicional de este último conjunto abarca los subconjuntos siguientes:

El llamado ὄργανον, o sea, escritos de «lógica», donde ni ὄργανον ni «lógica» son palabras de Aristóteles ni de él es la noción de disciplina alguna que corresponda a lo que tradicionalmente ha llegado a asociarse con esos nombres, abarca los tratados titulados: κατηγορίαι, περὶ ἑρμηνείας, ἀναλυτικά πρότερα, ἀναλυτικά ὕστερα, τοπικὰ, περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων.

La «Física» (φυσικὴ ἀκρόασις).

Una serie de otros tratados sobre cosas «físicas».

El «De anima» (περὶ ψυχῆς).

Una serie de otros tratados sobre cosas «biológicas» o «psicológicas».

«La» «Metafísica», en realidad τὰ μετὰ τὰ φυσικά, esto es: «los» (escritos o tratados o cuestiones) o simplemente «lo» que, siguiendo a la física, está(n) más allá de ella.

«Las» «Éticas», de las que la más importante y de más segura atribución es «la» ἠθικὰ νικομάχεια, esto es: lo (o los tratados) referente(s) a la conducta reunido(s) y editado(s) por Nicómaco.

πολιτκά, esto es, referente(s) a la πόλις.

ῥητορικὴ τέχνη.

περὶ ποὶητικῆς.

5.1. La οὐσία y las categorías

«Categoría» es un «término técnico» a lo largo de toda la historia de la filosofía desde Aristóteles, el cual lo introdujo en el uso filosófico partiendo de lo que la palabra κατηγορία significaba ya en griego:

El verbo κατηγορέω (cf. κατά y ἀγορεύω = «decir») significa: decir algo de algo o de alguien, por lo tanto: poner de manifiesto algo (o a alguien) como algo; por eso en la lengua judicial es «acusar», y κατηγορία es la acusación. La traducción escolástica de κατηγορέω es *praedicare*; τὸ κατηγορούμενον (= lo dicho de algo) es el *praedicatum* escolástico (el «predicado»); κατηγορία (*praedicamentum*: «predicamento») es cada uno de los tipos de predicado en cuanto tal predicado, es decir: según su conexión con el sujeto; o, lo que es lo mismo, cada uno de los tipos de predicación (= de referencia de algo a un sujeto); por ejemplo: el predicado «hombre» (en «esto es un hombre») no se refiere al sujeto de la misma manera —y, por lo tanto, no es predicado de la misma manera— que el predicado «blanco» (en «esto es blanco») o que el predicado «de veinte pies (de largo)» (en «esto es de veinte pies (de largo)»).

Aquello *de* (κατά) lo cual se «predica» el «predicado» es en griego τὸ ὑποκείμενον: lo sub-yacente (ὑπό: «debajo»; κεῖμαι: «yacer», «estar puesto o tendido»), lo su-puesto; la traducción escolástica es *sub-iectum*: «sujeto».

El κατά de κατηγορούμενον es correlativo del ὑπό de ὑποκείμενον: ὑπό es «debajo», «supuesto», «de antemano», y κατά es «de arriba a abajo» (por ejemplo: lanzar sobre alguien una acusación). Este juego del debajo y el encima tiene algo que ver con ocultación y presencia. En efecto:

A lo que nosotros llamamos «proposición», Aristóteles lo llama λόγος ἀποφαντικός (cf. 5.5), y ἀπόφανσις, ἀποφαίνειν, ἀποφαίνεσθαι, es dejar que algo se manifieste (como algo, como tal o cual). Dejar que algo («sujeto») se manifieste como algo («predicado») es en griego «decir algo (“predicado”) de (κατά) algo (“sujeto”)»: λέγειν τι κατά τινος. Lo que es «dicho de…» («de» = κατά) es τὸ κατηγορούμενον; aquello de (κατά) lo cual se dice es τὸ ὑποκείμενον. El movimiento «hacia abajo» (κατά → ὑπό) de «arrojar» algo sobre lo subyacente es a la vez traer «hacia arriba» lo subyacente, traerlo a la luz «apoyándose en» (lo cual también es en griego κατά) ello mismo (por ejemplo: «arrojar sobre» alguien una acusación es ponerlo de manifiesto, «ponerlo en evidencia»).

Por ser manifestación de algo como algo, por eso la «proposición» es σύνθεσίς τις («una cierta com-posición», a saber: del «algo» con el otro «algo», del «sujeto» con el «predicado»); ese enlace entre «algo» y «algo» consiste en que algo *se manifiesta como* algo, y manifestación, presencia (que es a la vez determinación, es decir: «como…»), se dice en griego εἶναι; por eso la «cópula» (el enlace en cuestión) se puede formular con ese verbo.

Οὐσία, desde la Edad Media, se suele traducir por «substancia», lo cual correspondería al griego ὑπόστασις (lo que está supuesto en el sentido de que ya es presente —se sostiene— de antemano: ὑπό-στασις = *sub-stantia*); es cierto que en Aristóteles la οὐσία es ὑπόστασις, pero no que ambas palabras digan lo mismo. Οὐσία es gramaticalmente «abstracto» del participio ὤν, οὖσα, ὄν; por lo tanto, le corresponde el significado de algo así como «entidad», «esencia», «ser»; de hecho, en la lengua no filosófica significa: un bien o propiedad (una tierra, una casa); debemos interpretar este uso no filosófico a partir del significado de presencia propio del verbo «ser»: οὐσία es lo que está ahí, lo que se tiene, lo que «hay». Pero veamos concretamente el uso aristotélico:

Οὐσία es la primera de las «categorías»; las demás la suponen: cuando decimos «esto es verde», damos por supuesto que «esto» es una *casa* verde o un *árbol* verde o alguna otra cosa verde; un tipo de predicado (el representado aquí por «verde») supone el otro (representado aquí por «casa», «árbol»). Como las categorías son los tipos de predicación, y la

predicación (la referencia de un predicado a un sujeto) es lo que expresa el verbo «ser», es claro que lo que está en juego en la oposición «esto *es* una casa»/«esto *es* verde» es la distinción entre varios sentidos del «ser», entre varios modos de presencia. Atengámonos al primero, al que Aristóteles llama οὐσία: supongamos que esto es una casa y que nos preguntan «*¿qué es?*» (no «¿dónde es?» o «¿cuándo es?» o «¿cuánto es?» o «¿de qué carácter es?», sino precisamente «*¿qué es?*»); la respuesta es o «*esto* (es)» o «(es una) *casa*»; pues bien, a ambas cosas (*esto* y *casa*) las llama Aristóteles οὐσία, solo que a lo primero (τόδε τι: este algo concreto) lo llama πρώτη οὐσία («οὐσία primera»), mientras que a lo segundo (εἶδος o γένος) lo llama δευτέρα οὐσία («segunda οὐσία»). En vista de que οὐσία designa en Aristóteles lo que responde propiamente a la pregunta «*¿qué* es?», podemos traducir οὐσία por «qué» substantivado (ἡ οὐσία = «el qué»). Otras categorías abarcan respectivamente aquello que responde a las preguntas «¿cuándo?», «¿dónde?», «¿cuánto?», etc.; ahora bien, Aristóteles no da a esas categorías (y ello tiene su sentido; cf. más abajo) los nombres de las preguntas a las que corresponden, sino los que designan en general una respuesta a cada una de esas preguntas, es decir: «en cierto momento», «en cierto lugar», «en cierta cantidad»; por lo tanto, para hacer una traducción coherente de la lista de las categorías, podemos traducir οὐσία por «algo»; la enumeración aristotélica de las categorías queda entonces así:

οὐσία: «algo».

ποσόν: «en cierta cantidad».

ποιόν: «de cierto carácter».

πρός τι: «en (cierta) relación a algo».

πού: «en cierto lugar».

ποτέ: «en cierto momento».

κεῖσθαι: «estar en cierta posición».

ἔχειν: «tener», «llevar», «portar».

ποιεῖν: «hacer».

πάσχειν: «padecer».

(A las cuatro últimas categorías pertenecen respectivamente predicaciones como «está sentado», «lleva túnica», «golpea», «es

golpeado».)

Las categorías son los modos de predicación; *categoría* es el determinado modo en el que un predicado es predicado. Ahora bien, precisamente el *esto* (τόδε τι) no es nunca *predicado*; ¿cómo puede entonces Aristóteles decir que el *esto* es la πρώτη οὐσία, si οὐσία es una de las categorías?

No tengamos prisa por dar una respuesta neta a esta cuestión. Antes trataremos de profundizar en el significado de la diversidad de las categorías:

Las categorías son los diversos modos en que algo puede referirse como predicado a un sujeto; por lo tanto, son los diversos modos en que se puede decir «ser». Por lo tanto, son los diversos sentidos en que podemos decir que algo es (= que «es A» o que «es B»); y, por lo tanto, son los diversos modos en que algo puede ser sujeto de una proposición.

Consideremos un caballo negro en la caballeriza del cuartel a las cuatro de la tarde; podemos decir de él:

«*es* un caballo»

«*es* negro»

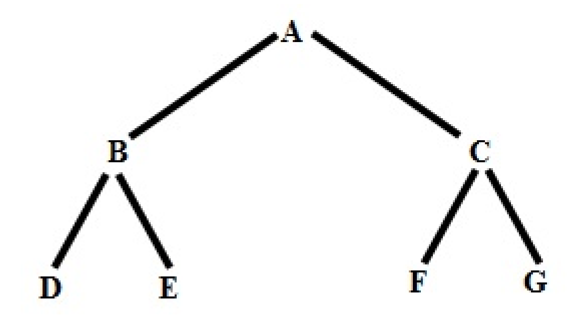
«*es* en la caballeriza del cuartel»

«*es* a las cuatro de la tarde»

Todos estos «*es*» los decimos de la misma cosa, de *una* cosa, pero de *una* solo «de hecho», solo materialmente, de una «en cuanto al número» no «en cuanto al ser»; el *ser* («ser caballo») que decimos en la primera proposición no es el mismo que el *ser* («ser negro») que decimos en la segunda, y ambos son indiferentes entre sí, ni se requieren ni se excluyen uno al otro; «ser caballo» y «ser negro» no pertenecen al mismo sujeto más que *por coincidencia* (κατὰ συμβεβηκός). Ahora bien, no solo ocurre esto para los predicados «caballo», «negro», «en la caballeriza del cuartel», «a las cuatro de la tarde», sino que cada uno de esos predicados aparece aquí como mero ejemplo de cierta clase de predicados, de modo que predicados pertenecientes a clases distintas están entre sí «lógicamente» en esa relación de indiferencia, mientras que predicados de una misma clase (por ejemplo: «caballo» y «hombre», «en el Liceo» y «en la Academia») se excluyen

entre sí, a no ser que uno de ellos suponga el otro (como «hombre» supone «animal»).

Recordemos ahora la διαίρεσις platónica. En ella, los dos miembros de una misma división se excluyen entre sí, y ambos incluyen aquello de lo que parte la división; por ejemplo: si dividimos «viviente» en «animal» y «planta», es que: *a)* tanto «animal» como «planta» implican «viviente», *b)* «animal» y «planta» se excluyen entre sí. Lo mismo ocurre si no nos imponemos la condición de que la división sea en dos. Imaginemos ahora una serie de divisiones y subdivisiones a partir de una determinación dada: ocurrirá lo siguiente:



D implica B y A, y excluye todas las demás determinaciones del esquema; F implica C y A, y excluye todas las demás. Lo que no encontraremos nunca, por mucho que prolonguemos el esquema en una y otra dirección será *indiferencia* de alguna determinación con respecto a alguna otra. Luego, si fuese posible (lo que a primera vista resulta muy natural) considerar una sola determinación absolutamente suprema (que, naturalmente, sería la determinación «ente») de la cual serían divisiones y subdivisiones todas las demás determinaciones, no podría haber en general indiferencia entre determinaciones; cualquier determinación, en definitiva, implicaría o excluiría cualquier otra. Pero hemos visto que la indiferencia entre determinaciones se da efectivamente. Luego queda descartada la posibilidad (incluso la mera posibilidad de principio) de que todas las determinaciones puedan derivarse diairéticamente a partir de un mismo y único «género supremo». No habrá un género supremo, sino varios géneros supremos, por encima de los cuales no habrá ningún género «común»; concretamente, tendrá que haber un género supremo para cada una de las

clases de predicados antes admitidas; y el género supremo será al mismo tiempo la noción de la clase misma: entrará en la misma clase que «en el Liceo» todo aquello que sea un «en cierto lugar», entrará en la misma clase que «a las cuatro de la tarde» todo aquello que sea un «en cierto momento», entrará en la misma clase que «hombre» todo aquello que sea οὐσία; y: la determinación suprema supuesta en todas las determinaciones del tipo «en el Liceo» es la determinación «en cierto lugar», la determinación suprema supuesta en todas las determinaciones del tipo «a las cuatro de la tarde» es la determinación «en cierto momento», etc.

¿Qué pasa entonces con la determinación «ente»?, ¿qué pasa con el *ser*? ¿No son necesariamente *ser* tanto el «(ser) en cierto lugar» como el «(ser) en cierto momento» como… etc.? Sin duda. Entonces ¿no es el *ser* un género superior común a todas estas determinaciones? No, porque:

Un género superior común a varias determinaciones «se dice del mismo modo» para todas esas determinaciones; «animal» es exactamente lo mismo dicho de «hombre» que de «perro». Por su parte, «ser» es lo mismo en «esto *es* un caballo» que en «esto *es* un hombre», y es lo mismo en «esto *es* aquí» que en «esto *es* allí», en «esto *es* blanco» que en «esto *es* negro»; pero no es lo mismo en «esto *es* un hombre» que en «esto *es* blanco», ni en ninguna de ambas proposiciones es lo mismo que en «esto *es* aquí»; porque *es* designa la referencia de un predicado a un sujeto, y esta referencia no es del mismo tipo en uno y otro caso. Por lo tanto:

La universalidad del *ser* no es la de un género. El *ser* no se divide como se divide un género superior en géneros inferiores (o un género en especies), sino que su «división» (si se le puede llamar así) consiste en que «se dice de múltiples maneras»: τὸ ον λέγεται πολλαχῶς: «el ser se dice (tiene lugar, *es*) de múltiples maneras». Aquello en lo que, en este sentido, se «divide» el *ser* son las categorías. El *ser* no es una determinación que abarque como un género superior todas las categorías, porque cada categoría es *ser* en un sentido distinto, mejor: es un sentido distinto del *ser*.

En lo anterior (desde «Consideremos un caballo…») hemos visto:

a) Que, partiendo de la diversidad de determinaciones ónticas, el proceso de integración de determinaciones «inferiores» en determinaciones «superiores», el cual es de un carácter determinado (diairético), tiene un

límite superior que no es la unidad de un género supremo para todo lo «ente». Hemos establecido este límite superior admitiendo diversas «clases» de predicados, «clases» tales que un predicado perteneciente a una de ellas no está en el mismo esquema diairético que un predicado perteneciente a otra.

b) Que, partiendo del *ser*, la división es de otro carácter enteramente distinto, de modo que no se puede decir en rigor que el *ser* es un «género superior» con respecto a las categorías.

Si la división *del ser* se produjese de una vez, en un solo paso, entonces las categorías (aquello en lo que se divide el ser) coincidirían pura y simplemente con las «clases» de predicados que antes hemos admitido. Pero esto no ocurre; por ejemplo: una de las categorías es el «de cierto carácter», al cual pertenecen tanto «blanco» y «negro» como «prudente», «sano» o «amargo»; es evidente que estos predicados no se producen en una misma διαίρεσις óntica; lo que ocurre es que el «de cierto carácter», que es una de las categorías, no se divide inmediatamente como el género en especies, o como el género superior en géneros inferiores, sino que a su vez «se dice de varias maneras». Es decir: puede ocurrir que algunas de las categorías (no precisamente la οὐσία; esto es esencial, por lo que enseguida veremos) todavía no sean género en sentido estricto. No hay ninguna razón para exigir que la división ontológica se produzca en un solo paso; lo cual implica también que una determinada «lista» de las categorías, como la que Aristóteles formula alguna vez y que hemos reproducido, no tiene por qué ser rigurosamente y en todos los detalles la única posible.

El caballo, la jarra, *son* (son *ente*) en un preciso sentido, el mismo para ambos, a saber: οὐσία. Lo que es en el Liceo, y precisamente en cuanto «en el Liceo», nada más, también *es* (es *ente*), pero en otro sentido de *ser*. Lo que es de tal o cual magnitud (precisamente en cuanto de tal o cual magnitud, nada más) *es*, pero en un tercer sentido. Etcétera.

Hasta aquí podría parecer que lo que ha hecho Aristóteles ha sido borrar del horizonte de problemas la noción de *ser*, afirmando que con la palabra *ser* designamos en casos distintos nociones distintas (se trataría, pues, de una especie de «homonimia»), y con ello eliminar el «problema del ser», lo cual sería eliminar la filosofía. Pero ello no es así (y aquí entramos en el

verdadero centro de la cuestión), porque el rechazo de una unidad del ser del tipo de la unidad de un género no es sino la condición previa para poder afirmar la auténtica unidad del ser.

Todas las categorías suponen, en efecto, *una* determinación (una sola y una misma), pero esta determinación no es un «universal» que se aplique distributivamente a todas y cada una de las categorías (de modo que cada una de ellas sea…, como «hombre», «caballo» y «perro» son «animal»). La determinación *una* en cuestión no es sino una de las categorías, a saber: la οὐσία. En efecto:

Solo puede «ser grande» (categoría ποσόν) si es una casa grande o un árbol grande (casa, árbol: οὐσία); solo puede «ser en el Liceo» (categoría πού) si es un hombre en el Liceo o un buey en el Liceo (hombre, buey: οὐσία). La indiferencia *entre determinaciones pertenecientes a* categorías distintas no es indiferencia *entre las categorías mismas*; no ocurre que un *determinado* predicado de una categoría exija un *determinado* predicado de otra, pero sí que *cualquier* predicado de cualquier categoría que no sea la οὐσία (no por ser tal o cual predicado, sino por pertenecer a una categoría que no es la οὐσία) exige que haya una determinación del tipo οὐσία. Solo en cuanto que un hombre (o una casa, o un árbol) *es* (= es hombre, es casa, es árbol) pueden tener lugar cosas como «en el Liceo», «grande», «sentado», etc. La presencia (= *ser*) en el sentido de πού, ποσόν, ποιόν, etc., tiene lugar *en* la presencia en el sentido de οὐσία, y este último modo de presencia está *supuesto* (subyacente: ὑποκείμενον: su-jeto) en todos los demás. Por eso Aristóteles dice que todo lo que no es οὐσία es ἐν ὑποκείμενον: «en un sujeto».

Aquí encuentra también su sentido el que la palabra οὐσία signifique literalmente «ser». La οὐσία es el ser, es *la* presencia, porque es aquella presencia *en* la cual tiene lugar *toda* presencia.

Aparte de la distinción entre *ser en un sujeto* y *ser* a secas: hay, para cada modo de predicación (para cada categoría), la distinción entre lo que se predica (lo que *se dice de*, el «predicado») y aquello de lo cual se predica (el *sujeto* de la predicación); así (considerando una casa grande):

— La casa en cuestión (*esta* casa) ni es en un sujeto ni se dice de un sujeto.

— «Casa» (el εἶδος casa) no es un sujeto, pero se dice de un sujeto.

— Lo grande en cuestión, que es uno «en cuanto al número», pero no «en cuanto al ser», con la casa en cuestión, es en un sujeto, pero no se dice de un sujeto.

— La magnitud que se predique (sea simplemente «grande», sea una determinación más precisa) es en un sujeto —en la casa en cuestión y en «(alguna) casa»— y se dice de un sujeto —de lo grande en cuestión.

La distinción entre lo que *se dice de un sujeto* (λέγεται καθ' ὑποκειμένου) y lo que no se dice de un sujeto (sino que es ello mismo el sujeto del que se dice lo demás) fundamenta la distinción entre δευτέρα οὐσία y πρώτη οὐσία. El problema de por qué la πρώτη οὐσία es οὐσία pese a no ser predicado y siendo οὐσία una categoría, tiene ahora la siguiente respuesta: las categorías, esencialmente antes de ser tipos de predicados, son los modos en que tiene lugar el *ser*, y el modo en que el *ser* tiene lugar en «esto *es* (un) hombre» es la οὐσία, y es uno solo para «esto» y para «hombre», con la particularidad de que lo uno es sujeto y lo otro predicado.

Ya sabemos que la palabra ὑποκείμενον («sujeto»: subyacente, supuesto) designa una cierta anterioridad o prioridad. Según la precedente exposición, el τόδε τι, el «esto concreto», es lo primero en el doble sentido de que:

a) Ello mismo ni es en un sujeto ni se dice de un sujeto.

b) De ello (como sujeto) se dice y/o en ello (como sujeto) es todo lo demás.

En efecto, para Aristóteles, el τόδε τι, la πρώτη οὐσία, es lo en primer lugar *ente*. *Lo ente*, lo que *es*, es ante todo la cosa concreta; esto es *lo* ente, pero ¿en qué consiste su *ser*? En este último punto Aristóteles sigue en principio a Platón: *ser* es «ser A» o «ser B», presencia en el sentido de determinación, aspecto, εἶδος; *lo* que es es la cosa concreta, pero su *ser* es su εἶδος; la cosa *es* (es ente) por cuanto es tal o cual. Por lo tanto, el εἶδος está también a su manera «supuesto» en el *ser* de toda cosa, supuesto como lo constitutivo —por lo tanto como la condición, la posibilidad misma— de

ese *ser*; solo puede un caballo *ser* (= ser caballo) por cuanto hay «en qué consiste ser caballo», por cuanto hay el εἶδος caballo. El εἶδος es τὸ τί ἦν εἶναι (el «qué era ser» = el «en qué consistía ser»); se entenderá mejor si citamos la expresión completa: el εἶδος hombre es τὸ τί ἦν εἶναι ἀνθρώπῳ: el «qué era, para un hombre, ser», el «en qué consistía, tratándose de un hombre, ser»; y obsérvese que Aristóteles dice «que *era* ser», es decir: emplea un *pretérito*; τὸ τί ἦν εἶναι es «anterior», πρότερον τῇ φύσει («anterior por lo que se refiere al salir a la luz, por lo que se refiere al ser»), digamos: *a priori*. Para designar esta «anterioridad» del εἶδος y de lo que pertenece al εἶδος, Aristóteles emplea a menudo una palabra también compuesta de ὑπό: ὑπάρχειν (más dativo), que literalmente quiere decir: «regir de antemano (para…)»; así, donde nosotros decimos «todo caballo es animal» (es decir: que en el propio εἶδος caballo está presente «animal»), Aristóteles dice frecuentemente: ζῷον ὑπάρχει παντὶ ἵππῳ: «animal rige de antemano para todo caballo».

Pondremos fin al capítulo con el siguiente texto de Aristóteles:

Hay cierto saber y entender que considera el ser en cuanto ser[76] *y lo que para él rige ya de antemano según él mismo*[77]. *Este saber no es el mismo que ninguno de los que se manifiestan como saberes por lo que se refiere a una parte; pues ninguno de los demás saberes investiga de modo general acerca del ser en cuanto ser, sino que, habiendo recortado alguna parte, consideran lo que acontece por lo que se refiere a ella, como las matemáticas. Puesto que buscamos los principios* (ἀρχαί) *y las causas* (αἰτίαι) *supremas, es claro que los tales principios y causas necesariamente son los principios y causas de una cierta presencia* (= de un cierto salir a la luz: (φύσεώς τινος)[78] *según ella misma*[79]. *Así pues, si también los que buscaban los elementos de lo ente*[80] *buscaban esos principios, es preciso que también los tales elementos sean los elementos del ser no por coincidencia, sino del ser en cuanto ser*[81]*; por lo cual es preciso también para nosotros alcanzar las causas primeras del ser en cuanto ser*[82].

Ahora bien, el ser se dice (= se pone de manifiesto, tiene lugar, es) *de múltiples maneras; ciertamente, pero por relación a uno solo y a una cierta presencia* (φύσις) *—a una sola— y no por homonimia, sino que, como todo*

lo sano se dice (= aparece como tal) *por relación a la salud, lo uno porque la conserva, lo otro porque la produce, lo otro porque es señal de ella, lo otro porque es capaz de recibirla…, así también el ser se dice, ciertamente, de múltiples maneras, pero todo por relación a un solo principio; unas cosas se manifiestan como ente porque son* οὐσίαι, *otras porque son cosas que le acontecen a* (una) οὐσία, *otras porque son camino a* (una) οὐσία *o perecimientos o privaciones o cualidades o producciones o generaciones de* (una) οὐσία *o* (cualquiera) *de las cosas que se dicen por relación a la* οὐσία, *o negaciones de alguna de esas cosas o de* (una) οὐσία*; por eso decimos incluso que el no ser es no ser. Pues bien, lo mismo que de todo lo sano hay un solo saber, así también por lo que se refiere a lo demás. En efecto, es propio de un solo saber no solamente considerar lo que se dice de una sola cosa, sino también lo que se dice por relación a una sola presencia* (φύσις)[83]*; pues también eso en cierto modo se dice de uno. Es claro, pues, que de un solo saber es considerar lo ente como ente. Y en todas partes el saber es fundamentalmente* (= de modo rector) *de lo primero y de aquello de lo cual pende lo demás y por* (= a través de) *lo cual lo demás es dicho aquello que es dicho* (= se muestra como aquello como lo cual se muestra). *Así pues, si eso es la* οὐσία, *es de las* οὐσίαι *de lo que el filósofo habrá de tener los principios y las causas*[84].

(Metaph., Γ, 1003 a 21-b 19).

5.2. La «Física»

5.2.1. Introducción

Recordemos que:

a) La palabra φύσις significa siempre en griego algo así como crecimiento, brotar, surgir, nacer: salir a la luz.

b) En la filosofía arcaica, φύσις designaba el *ser*, la ἀληθείη, la abertura del mundo, en la cual los dioses son dioses y los hombres hombres, el cielo es cielo y la tierra tierra; designaba el *ser* de *todo* ente.

c) En la Sofística, φύσις designaba una región de lo ente (o —ambiguamente— el ser de una región de lo ente), y, con todo, la oposición de esta región a lo demás no era neutral, sino que (en un nuevo sentido) la φύσις seguía siendo la «verdad».

d) En Platón, la noción de εἶδος no desplaza simplemente a la de φύσις de su papel rector, sino que constituye una determinada interpretación de aquello mismo que nombraba la palabra φύσις: el «salir a la luz» es visto ahora como «tener un aspecto». Consecuentemente se mantiene —aunque no especialmente marcado— el uso de φύσις significando la presencia, y ahora se entiende esta como: naturaleza, modo de ser, esencia.

En Aristóteles reaparece el término φύσις con valor de término fundamental. Para entender el uso aristotélico de φύσις es preciso hacer referencia a todo lo anterior. En efecto:

1. φύσις tiene en Aristóteles (y lo tiene marcadamente, cuando se emplea como término marcado) aquel sentido fuerte que nunca perdió del

todo en griego antiguo: *salir* a la luz, brotar, surgir; tiene el sentido de ruptura, lucha, abrir(se), que no aparecía destacado en Platón.

2. φύσις se refiere en Aristóteles a *cierta región* de lo ente, pero:

a) Designa el *ser* de esa región de lo ente. Lo ente en cuestión es llamado τὰ φυσει ὄντα: aquello que es por φύσις, aquello que es en el modo de *ser* designado por la palabra φύσις. Φύσις es un modo de *ser*, y τὰ φυσει ὄντα es lo que en ese modo *es*.

b) La región de lo ente en cuestión es inicialmente delimitada así: aquello que tiene por sí mismo (καθ’ αὑτό) en sí el principio de su propio movimiento, de su propio «llegar a ser». Por ejemplo: aquello a lo que por sí mismo le pertenece crecer y consumirse (como las plantas y los animales) o subir (como el aire en el agua) o bajar (como el agua en el aire) o cambiar de cualidades.

El movimiento (κίνησις) es «llegar a ser» (γίνεσθαι). *Ser*, como ya sabemos, «se dice de múltiples maneras»; por lo tanto, también llegar a *ser* se dirá de múltiples maneras:

Hay un «llegar a ser» en el que *ser* tiene el sentido del «en cierto lugar»; tal llegar a ser es lo que llamamos «cambio de lugar» (φορά). Hay también un «llegar a ser» en el que *ser* tiene el sentido del «de cierto carácter»; tal movimiento es la «alteración» (ἀλλοίωσις). Un llegar a ser en el que *ser* tiene el sentido del «en cierta cantidad» es el crecer y decrecer (αὔξησις καὶ φθίσις). Como el *ser* en sentido primero y fundamental es la οὐσία, también el «llegar a *ser*» (el movimiento) en términos absolutos será aquel en el que el *ser* tiene el sentido de οὐσία, por ejemplo: el llegar a «ser caballo», en el que un caballo «llega a ser» (es decir: «nace»).

En todos los modos del «llegar a ser», el «llegar a ser» («nacer»: γίνεσθαι, γένεσις es al mismo tiempo «dejar de *ser*» («perecer»: φθείρεσθαι, φθορά, y de modo que los dos «*ser*» lo son en el mismo sentido (no, por ejemplo, uno οὐσία y el otro «en cierto lugar»); así: en el crecimiento, el llegar a ser mayor es dejar de ser menor; en el cambio de lugar, el llegar a ser aquí es dejar de ser allí; etc. En todo llegar a ser en el que *ser* no tiene el sentido de οὐσία hay una οὐσία subyacente y que permanece, porque todo lo que no es οὐσία es ἐν ὑποκειμένῳ; así: un *árbol*

crece, un *hombre* cambia de lugar. Pero también en aquel llegar a ser en el que *ser* tiene el sentido de οὐσία el «llegar a ser» de algo es el «dejar de ser» de otra cosa, y los dos «ser» tienen entonces necesariamente el sentido de οὐσία.

A nosotros, los hombres de la Edad Moderna, nos resulta más fácil ver las cosas del siguiente modo:

Todas las cualidades, todas las situaciones y determinaciones, han de ser en definitiva reducibles a distribuciones de «la materia» en «el espacio». La materia es el substrato de todo y es lo indeterminado, pura magnitud, de la cual solamente hay cantidades. La materia «existe» sin *ser* nada determinado. Un «llegar a ser» en términos absolutos sería que llegase a *existir* materia, y esto no es posible: «la cantidad total de materia no aumenta ni disminuye»; tampoco puede la materia cambiar de carácter, porque en sí misma no tiene carácter alguno. Lo único que cambia es la distribución espacial de la materia, es decir: en qué puntos del espacio «hay» materia y en cuáles no.

Todo esto es ininteligible desde el punto de vista de Aristóteles, porque:

α) No hay «existir», sino sencillamente *ser* en el sentido de: estar presente, por tanto: tener un aspecto, una determinación. *Ser* es tener un carácter definible.

β) El *ser* en términos absolutos no es el «existir» de lo indeterminado, sino la οὐσία, que precisamente es determinación: «hombre», «caballo», «casa».

γ) La cantidad no puede ser el substrato permanente del cambio, porque la cantidad (el «ser en tal cantidad») solo tiene sentido *en* algo subyacente, a saber: en una οὐσία.

En consecuencia, para Aristóteles, el «llegar a *ser*» en términos absolutos es aquel en el que el *ser* en cuestión tiene el sentido de οὐσία, es decir: «llegar a ser hombre», «llegar a ser caballo». Cuando Aristóteles dice que el nacimiento de algo es a la vez el

«dejar de ser» de otra cosa, no establece ningún «principio de conservación», porque no establece un substrato «existente» que ahora es esto y luego es otra cosa sin dejar de ser lo mismo. Mucho menos aún establece la conservación de una cantidad, porque no hay ninguna «cantidad total» subyacente, sino solo la cantidad de esta cosa o la cantidad de aquella cosa (cantidades que ni son lo subyacente ni permanecen necesariamente). Lo único que dice Aristóteles, de momento, es lo que suena: que el llegar a ser de algo es el perecer de otra cosa, o sea: que todo lo que nace nace *de* algo: la planta de la semilla, el fruto de la flor, etc. En qué sentido hay un «subyacente» incluso en el llegar a ser de una οὐσία habrá de aclararlo el análisis.

c) Aristóteles no define esa región de lo ente (τὰ φυσει ὄντα) con una contraposición rígidamente binaria, como la de φύσις y νόμος de la Sofística. Su interés reside en el examen interno de la φύσις misma, y, cuando establece alguna contraposición, lo hace al servicio de ese análisis. La contraposición usual en Aristóteles es φύσις/τέχνη; τὰ τέχνῃ ὄντα (en oposición a τὰ φυσει ὄντα) es lo producido, lo trabajado: un lecho, una copa.

En efecto: un lecho o una copa no tienen en sí «por sí mismos» (καθ’ αὑτό, es decir: precisamente por ser lecho, precisamente por ser copa) el principio de su movimiento. Es cierto —por ejemplo— que ambos «caen», pero ese movimiento es propio de los «materiales» de que están hechos la copa o el lecho y pertenece a esos materiales no como materiales para la copa o el lecho, sino «por sí mismos»; por lo tanto, no pertenece a la copa como tal ni al lecho como tal. Asimismo, a un lecho de madera enterrado puede ocurrirle que de él crezcan brotes, pero eso no es un crecimiento del lecho precisamente en cuanto lecho, sino de la madera, es decir: del árbol. Al lecho o a la copa en cuanto tales les pertenece, desde luego, un llegar a ser, que es precisamente su producción; pero:

> El *ser* de la copa o del lecho —por tanto, su «llegar a ser» esencialmente entendido, el principio rector de su llegar a ser— es el «saber» (τέχνη, cf. 3.4) del τεχνίτης («artesano», «artista»); es εἶδος, como todo *ser*, pero lo es en cuanto que el mencionado «saber» es presencia (εἶδος) en la mirada del τεχνίτης (recuérdese la τέχνη del demiurgo platónico, que consistía en la presencia de la idea en su mirada). Por lo tanto, el principio del «llegar a ser lecho» o del «llegar a ser copa» —precisamente en el modo en que es principio— no está inmediatamente en el lecho o la copa.

d) El proyecto expreso de Aristóteles acerca de la relación de la «Física» con el resto de su filosofía puede quedar reflejado en el siguiente esquema provisional:

Llamaremos «ontología» a toda investigación referente no a algo ente sino a en qué consiste *ser*. Una tal investigación no tiene que ser necesariamente y explícitamente «ontología general», sino que puede ocuparse de en qué consiste *ser* para determinada región de lo ente, a condición de que tal región de lo ente no esté arbitrariamente delimitada, sino que abarque precisamente todo aquello a lo cual pertenece «un determinado género de *ser*»; la φύσις es «un cierto género de ser», y la correspondiente región de lo ente es τὰ φυσει ὄντα (= «lo que es en virtud de φύσις» = aquello cuyo *ser* es φύσις).

Sin embargo, lo que debe dar la pauta a toda ontología «particular» —puesto que toda ontología se define como tal por ocuparse del *ser*, no de lo ente— es la investigación acerca de en qué consiste en general *ser*, es decir: la ontología «general», aquel «saber que considera el ser en cuanto ser y lo que para él rige ya de antemano según él mismo» (cf. 5.1), al cual, en virtud de su carácter de fundamento de toda ontología, podemos llamar «ontología fundamental» y al cual Aristóteles llama πρώτη φιλοσοφία («filosofía primera»).

Ahora bien, para las diversas regiones de lo ente, para los diversos modos de *ser*, el ser tampoco es un «universal» con la universalidad de un género (como no lo era para las diversas categorías), sino que todo *ser* será

remitido a un cierto tipo de *ser*, el primero y el que propiamente merece el nombre de *ser*. Y Aristóteles, como Platón, acabará refiriendo este carácter de instancia decisiva a aquello que está más allá del llegar a ser, más allá del nacer y perecer, más allá de la φύσις. Por eso, la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles será luego denominada «metafísica»: τὰ μετὰ τὰ φυσικά: lo que hay más allá de lo «físico».

Decimos que, según el proyecto del propio Aristóteles, la «filosofía primera» *debía* dar la pauta a toda filosofía (= a toda ontología). Sin embargo:

e) De hecho, es en la ontología de la φύσις donde Aristóteles elabora las nociones fundamentales de su filosofía. La «metafísica» de Aristóteles es como el coronamiento de la «Física» y una extrapolación de sus nociones fundamentales; la propia «Física» conduce, en definitiva, a un «más allá de lo físico» que, sin embargo, sigue siendo considerado a partir de lo «físico». La propia expresión «más allá de lo físico» dice «a partir de lo físico».

3. La noción aristotélica de φύσις es una modificación de la noción platónica de εἶδος. Aristóteles entiende el εἶδος (la presencia, el aspecto) no estáticamente, sino como *salir* a la luz, por tanto: nacer, brotar, surgir. El εἶδος, en sentido específicamente aristotélico, es el «aspecto» entendido como «establecerse en un aspecto» (llegar a ser, nacer). Cuando Aristóteles emplea expresamente εἶδος en este sentido suyo, no de Platón, emplea como sinónimo de εἶδος la palabra μορφή (traducción escolástica: *forma*); puede emplear ambos términos indiferentemente o bien los dos juntos (μορφή τε καὶ εἶδος); en cambio, emplea solamente εἶδος, y no μορφή, allí donde —como en la «lógica»— se refiere al εἶδος únicamente como esencia o determinación, sin atender al «llegar a ser», sin interés «físico».

4. Εἶδος, en el sentido de μορφή, es salir a la luz, por tanto: arrancarse al ocultamiento. Es, pues, oposición a algo. De aquí que μορφή aparezca en Aristóteles dentro de una pareja de términos; el otro es ὕλη (traducción escolástica: *materia*). Ὕλη significa, en general, en griego: bosque, leña, madera, material(es) de construcción. En el uso aristotélico pretende designar aquello *de* lo cual (= a partir de lo cual) es (= es presente) algo, pero que ello mismo se substrae a la presencia; es decir: encierra las dos

nociones de «aquello de lo cual» y «lo que se cierra en sí mismo» (el «dentro», el ocultamiento). La ὕλη es la inagotabilidad —la obscuridad— de toda presencia, siempre de alguna presencia, siempre ὕλη de cierta μορφή (por lo tanto es cualificación, no indeterminación). Lo que sigue no debe entenderse ni como «definición» de ὕλη, ni como ejemplos determinados, sino, sencillamente, como intentos de aproximación:

Ante todo, ya explicamos (1) que la presencia, en sentido griego, es al mismo tiempo impenetrabilidad, que el aparecer es al mismo tiempo substraerse, y que por eso, en la filosofía griega, la noción de presencia no tiene lugar sin mención de su «otro».

Consideramos cierto objeto de (por ejemplo) madera. Es presente en un cierto aspecto. Pretendemos hacer presente el *de qué* de esa presencia, la consistencia, el «dentro», de ese objeto. ¿Cómo lo haremos?; quizá rompiéndolo en trozos para poner a la vista el «dentro»; mas, entonces, de nuevo, cada trozo tendrá su propio aspecto, y aquello *de* lo cual… seguirá siendo aquello *de* lo cual tiene lugar la presencia, no será ello mismo lo que es presencia; «aquello de lo cual» queda siempre por debajo, «dentro».

Consideremos ahora una obra de arte (un templo, una estatua). Su *presencia* abarca no solo, ni fundamentalmente, lo que nosotros llamamos su determinación «material» (en definitiva físico-matemática); el templo *es* templo, cosa que no es «materialmente» definible; y no es que a la determinación «física» se superponga una determinación «histórica», sino que a los griegos no se les ocurre considerar un templo como mero agregado de materiales cuya colocación es definible matemáticamente «en el espacio» y cuya constitución es cuestión confiada a la química. Un templo es irreductiblemente un templo. Ahora bien:

En la presencia del templo, en su «ser templo», están presentes el mármol, el metal, etc. En primer lugar, digamos que están presentes como mármol y como metal, y precisamente como *tal* mármol, el justamente requerido, y como *este* mármol, el que ha sido cortado en la cantera y elegido para hacer la estatua; no están como lo indeterminado y neutro sino como cualificación. Además, están presentes no secundariamente y «por necesidad», ni como disponibilidades de suyo neutras conformables en un plan a cuyo mero «servicio» están (eso sería técnica moderna, no τέχνη

griega). La obra de arte no solo no pretende disimular sus «materiales». Al contrario, la obra de arte *descubre* el brillo y la cualidad de los colores, la consistencia de la roca, la dureza del mármol. El color, por ejemplo, no es descubierto en una explicación físico-matemática, porque el color no es nada numérico; es descubierto en el arte que «sabe qué hacer» del color; lo mismo la dureza, el peso, el sonido. Y en este descubrimiento es donde la presencia de la obra es al mismo tiempo impenetrabilidad, profundidad; la pesadez, la dureza, el color, no se dejan reducir a nada. La presencia de los «materiales» en la obra es la impenetrabilidad, el «dentro», que forma parte de la propia presencia de la obra. La estatua «se reduce a» el mármol; esto quiere decir: la obra se ofrece en un aspecto en cuanto que a la vez se rehúsa en una impenetrabilidad.

Una cosa es presente en tal o cual aspecto, es decir: en unas notas características. La presencia consiste en la determinación, en las características. Pero la cosa no es el aspecto, las notas, sino *aquello que* es presente con tales notas. La cosa es *esto*, y las notas se refieren a *esto* como a un «sujeto» (ὑποκείμενον, sub-yacente, su-puesto): *esto* es una mesa, por lo tanto es… todo cuanto entre en la definición de mesa; además esto es rojo, *esto* es de tantos pies de largo, etc. Pues bien, las notas jamás agotan el *esto*; por más determinaciones que digamos de una cosa, siempre podrá haber otra con las mismas determinaciones y que, sin embargo, sea otra, no *esto*; el mismo color (es decir: exactamente el mismo matiz de rojo) puede pertenecer a una infinidad de cosas, cada una de las cuales es *por su parte* «esto»; igualmente el mismo tamaño, la misma figura, etc., incluso el mismo lugar (otra cosa puede pasar a ocupar el lugar que ocupaba esta, sin que por ello pase a ser esta misma). Y ello ocurre no porque la multitud de notas sea infinita, sino porque el *esto* es, por principio, irreductible a notas, lo que quiere decir que no es reducible a presencia, ya que toda presencia, por lo tanto todo lo conocible y decible de esto son *sus* notas, a saber: que «*esto* es…», que «*esto* es…» y que «*esto* es…»; *esto* es lo supuesto en toda nota y toda nota pertenece a *esto*, es *de* esto; y, sin embargo, el *esto* mismo no es presencia. Toda presencia arranca de —y se remite a— un fondo inagotable; la presencia solo tiene lugar a partir de —y entregada a— una no-presencia.

Podemos, ciertamente, «identificar» la cosa concreta, es decir: hacer una mención que solo puede referirse a *una* cosa (por ejemplo, diciendo: la cosa que está —o estaba o estará— en tal lugar en tal momento). Pero tal mención no presenta en absoluto la cosa, sino que solo indica relaciones externas; prueba de ello es que podemos establecer una tal identificación de modo totalmente arbitrario, sin saber siquiera si «hay» alguna cosa que la cumpla.

5. La misma oposición presente en μορφή-ὕλη se expresa también en otra pareja de términos: ἐνέργεια o ἐντελέχεια del lado de μορφή, δύναμις del lado de ὕλη. La escolástica tradujo por *actus* («acto») tanto ἐνέργεια como ἐντελέχεια, y tradujo δύναμις por *potentia* («potencia»).

Ἐντελέχεια es el ἐν τέλει ἔχειν: «tener(se) en el fin»; recuérdese que en griego «fin», «límite», (τέλος) no indica imperfección, sino cumplimiento. «Tenerse» parece indicar un «reposo», algo distinto de «llegar a…»; sin embargo, la ἐντελέχεια no es reposo sino como concentración del movimiento: todo lo que *es* no solo ha llegado a ser, sino que en cada momento se tiene en el ser, *se tiene* (ἔχει) en la de-terminación, en la de-limitación (en el «fin»: ἐν τέλει).

Ἐνέργεια es el ἐν ἔργῳ: «en (el estado de) ἔργον». Ἔργον es «trabajo», «obra», es decir: lo que se cumple y efectúa. En griego «producir», «cumplir», tiene el sentido de *sacar a la luz*, conducir a la presencia: *producere* («conducir hacia adelante»). Ἐνέργεια (digamos: «ser en efecto») es estar en la luz.

Estar en la luz, ser en efecto, es —pensado en griego— lo mismo que tenerse en la determinación propia; por eso ἐνέργεια coincide con ἐντελέχεια.

Δύναμις significa: capacidad, cualificación requerida para… El bronce es δυνάμει (= «en cuanto a la δύναμις») estatua.

5.2.2. La noción general de una ontología

Tratamos esta cuestión en el capítulo dedicado a la «Física» porque el texto en el que mejor podemos basarnos pertenece —y no por casualidad— a la «Física»; es precisamente su comienzo (A, 1) y dice así:

Puesto que el saber y el entender tiene lugar, por lo que se refiere a todas las investigaciones de las que hay principios o causas o elementos (ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα)[85]*, por el conocer estos —en efecto, consideramos que conocemos algo cuando conocemos las causas primeras y los principios primeros y llegamos hasta los elementos—, es claro que también del entender acerca de la φύσις es preciso en primer lugar intentar definir lo referente a los principios.*

El camino es: de aquello que es más conocido y más claro para nosotros a lo que es más claro y más conocido en cuanto a la φύσις; pues no es lo mismo conocido (= evidente) para nosotros y conocido (= evidente) pura y simplemente[86]*. Por ello es preciso proceder de este modo: de lo que es más oscuro en cuanto a la φύσις, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y más notorio en cuanto a la φύσις. Para nosotros es primeramente evidente y claro más bien lo confuso; luego, a partir de esto, se hacen conocidos —en un discernir— los elementos y los principios*[87]*. Por eso hay que proceder de lo en general a lo de cada cosa*[88]*. Pues el todo es más conocido según la sensación, y lo en general es un cierto todo*[89]*; en efecto, lo en general comprende como partes muchas cosas*[90]*.*

Lo mismo les acontece en cierto modo a los nombres con relación a la determinación (λόγος); pues el nombre significa un cierto todo y sin discernir, como el círculo, mientras que la definición del mismo discierne hasta lo de cada cosa[91]*. Y los niños llaman primero padres a todos los hombres, y madres a todas las mujeres, y solo después distinguen cada una de ambas cosas.*

«El camino» es, pues, de lo ente a aquello en lo que consiste ser, de la simple entrega a la presencia de lo presente a discernir en qué consiste esa presencia. El camino es, por así decir, unidireccional, esto es, no hay, por el contrario, nada del tipo de una construcción de lo ente a partir de las condiciones ontológicas. Los «principios o causas o elementos» no lo son

ónticamente, no generan ni explican la cosa. No hay situarse en lo πρότερον τῇ φύσει y «más claro y más conocido en cuanto a la φύσις» para desde ello producir o explicar lo ente. El camino sigue siendo siempre *de* lo ente *a* aquello en lo que consiste ser; «más conocido y más claro para nosotros» sigue siendo siempre lo ente.

La mencionada unidireccionalidad del camino se expresa también en la elección de la palabra griega con la que Aristóteles designa a veces el camino: ἐπαγωγή, en efecto, significa ni más ni menos que el «encaminar(se) a…» (verbo ἐπάγειν), es decir, no significa el trayecto, como algo que se recorre, sino el «estar en camino hacia…». Nótese que la palabra (el lexema central y el prefijo) apareció ya en la noticia acerca de Sócrates que en 4.2 tomamos precisamente de Aristóteles; allí interpretamos ya que se trataba del encaminarse desde el ser de lo ente a en qué consiste en cada caso ese ser, esto es, a «qué es ser…», en una palabra, se trataba de la cuestión del εἶδος; en Aristóteles mismo el ser sigue siendo εἶδος, aunque en una cierta reinterpretación de la noción, de la cual precisamente estamos ocupándonos en toda esta parte.

La traducción escolar de ἐπαγωγή es «inducción». Es la interpretación (helenística y posterior) del εἶδος como a su vez algo *óntico*, a saber, como el «universal», lo que dio lugar a que habitualmente se entienda por «inducción» el paso a lo universal.

5.2.3. Los contrarios y lo subyacente

Si el *ser*, el εἶδος, es entendido ahora como μορφή, y μορφή tiene en Aristóteles el sentido de «establecerse en un aspecto»; si, por otra parte, φύσις vuelve a tener el sentido de «*salir* a la luz»; si este «salir a la luz» es el «nacer», etc., entonces es claro que el análisis del *ser* tendrá que ser análisis del «llegar a ser» («nacer»: γίνεσθαι, γένεσις); y, si el movimiento no es otra cosa que el *llegar a ser*, entonces es claro que la llamada «doctrina aristotélica del movimiento» no es otra cosa que la ontología aristotélica de la φύσις.

Recordemos que, según Aristóteles, lo «anterior y más claro en cuanto al ser» no es lo «anterior y más claro para nosotros». El *ser* en términos absolutos, el *ser* a secas, es la οὐσία; y, sin embargo, Aristóteles empieza su análisis del «llegar a ser» (enderezado *ya desde el principio* a la οὐσία) hablándonos del «llegar a ser músico» y del «llegar a ser blanco».

Todo lo que llega a ser llega a ser *a partir de* algo; pero ¿a partir de cualquier cosa? «Por coincidencia» puede ocurrir que «músico» llegue a ser a partir de muchas cosas: puede ocurrir que un médico, o que un ateniense, se convierta en músico; pero las determinaciones «médico», «ateniense», entran en este juego solo por coincidencia. En cambio, no entra por coincidencia, sino por necesidad de la cosa misma la ausencia de «músico»: necesariamente, músico llega a ser a partir de no músico, y no de cualquier no músico («no músico» también es una piedra), sino de aquello que sea precisamente la ausencia, la privación, de «músico», digamos: de «amúsico».

> Podrá pensarse que hay contradicción entre la evidencia de que solo un hombre (no un caballo o una piedra) puede ser «músico» o «amúsico» y la antes (5.1) enunciada indiferencia entre predicados pertenecientes a distintas categorías. Precisemos:
>
> En este caso concreto la dificultad está reforzada por el hecho de que Aristóteles habla aquí del «hombre» solo como un viviente (lo mismo que «caballo», por ejemplo) y de la música como una cualidad que puede tener ese viviente. Aristóteles no presta aquí atención a que el hombre *es* en un sentido absolutamente propio, y es a ese específico *ser* del hombre al que concierne la posibilidad de la «música».
>
> Por lo demás, ocurre —por ejemplo— que el predicado «caballo» es incompatible con cierto grado del predicado «frío» (porque el caballo es un animal «de sangre caliente»); pero aquí ya es claro que la incompatibilidad concierne a «caballo» no como mero predicado, no como mero εἶδος, sino como μορφή; es una incompatibilidad no «dialéctica», sino «física».

Continuamos con la argumentación iniciada a propósito del «llegar a ser músico». Por de pronto están presentes como determinaciones constitutivas de todo llegar a ser, supuestas en todo llegar a ser los «*contrarios*»: un εἶδος y su privación. Aristóteles ha empezado recordando que todos los que anteriormente habían tratado de la φύσις habían puesto como principios los que cada uno consideraba como los contrarios fundamentales: fuego y noche (Aristóteles dice «fuego y tierra») en Parménides, lo lleno y lo vacío en Demócrito, otros hablan de condensación y enrarecimiento, etc. Esta observación histórica es totalmente acertada, porque la adopción de una contraposición fundamental tenía su origen en el pensamiento de que la presencia es arrancar(se) al ocultamiento, por lo tanto oposición, y, precisamente, Aristóteles, al poner junto al εἶδος la privación como principio, lo que pretende es pensar el εἶδος no solo como «tener un aspecto», sino como «*salir* a la luz», como φύσις.

Sin embargo, los contrarios no actúan el uno sobre el otro: el amor no reúne el odio ni el odio separa el amor, sino que ambos reúnen o separan *algo*, un tercero; la densidad no hace densa la rareza ni la rareza enrarece la densidad, sino que ambas hacen que algo (un tercero) sea raro o denso. Lo mismo se deja ver de la siguiente manera:

Decimos: «(un) amúsico llega a ser músico» o «de (un) amúsico llega a ser (un) músico»; pero también podemos decir (poniendo de manifiesto lo mismo): «(un) hombre llega a ser músico», e incluso: «(un) hombre amúsico llega a ser hombre músico». Si consideramos «A llega a ser B», A lo podemos formular de tres maneras: diciendo lo subyacente («hombre») o diciendo el «contrario» («amúsico») o diciendo el compuesto de ambos («hombre amúsico»); y B lo podemos enunciar de dos maneras: diciendo «músico» o diciendo «hombre músico»; según el siguiente esquema:

	«*Lo que llega a ser…*» τὸ γινόμενον	«*Qué llega a ser*» ὃ γίνεται
Su-puesto ὑπο-κείμενον	Hombre	
Contra-puesto	Amúsico	Músico

ἀντί-κείμενον		
Com-puesto συγ-κείμενον	Hombre amúsico	Hombre músico

¿Hay, pues, tres «principios»: lo subyacente y los contrarios? Sí y no, porque:

1. «Hombre» y «amúsico» no son «uno en cuanto al ser» («ser hombre» no es lo mismo que «ser amúsico»), pero sí son «uno en cuanto al número». Podría pensarse que, si esta unidad no es «en cuanto al ser», es puramente accidental. Pero no es del todo así: esa unidad es accidental a la determinación «hombre», pero no es accidental al «llegar a ser»: en todo llegar a ser hay algo que «llega a ser…» y que, «uno en cuanto al número», es a la vez subyacente y contrario. «Hombre» y «amúsico», en cuanto a lo que ellos mismos son, no son «uno», pero como «principios» en el «llegar a ser músico» es preciso que sean «uno en cuanto al número» a la vez que no «uno en cuanto al ser». Por tanto, podemos decir que hay dos principios y enunciarlos de cualquiera de estas dos maneras: «lo subyacente y la μορφή» o «la privación y la μορφή», que corresponden en el ejemplo a «hombre y músico» o «amúsico y músico» respectivamente.

2. Los contrarios, en cierta manera, no son «dos», sino una presencia a la que pertenece una ausencia. (Recuérdese aquello de que *ser/no-ser* en Parménides no son «dos» ni aparece «y» entre ellos.) Por tanto, en vez de «los contrarios», debemos, en cierto modo, decir «la μορφή» (en lo cual mencionamos ya la privación) y quedarnos con que los principios son: lo subyacente y la μορφή.

Con todo, la mera dualidad tampoco puede ser la última palabra, como veremos en el apartado que seguirá.

Si ahora pensamos que lo que se trata de comprender es, fundamentalmente, el «llegar a ser» en el sentido de οὐσία, observamos lo siguiente:

1. Sabemos que todo «llegar a ser» tiene lugar *a partir de* algo, es decir: que en todo «llegar a ser» hay algo que «llega a ser…» (= «se hace…»). La necesidad de que «lo que llega a ser…» subyazga de algún modo no es

menor aquí (en el llegar a ser en el sentido de οὐσία) que en el caso del «llegar a ser músico»; porque, si lo que «llega a ser…» no subyace en modo alguno, entonces no «llega a ser…», sino que simplemente desaparece y lo otro aparece por su cuenta; «A se hace B» no es lo mismo que: A se esfuma y —en coincidencia con ello— B llueve del cielo.

Y esto constituye una dificultad porque sabemos que la οὐσία no tiene lugar ἐν ὑποκειμένῳ. Tratándose del «llegar a ser músico», había un subyacente porque «músico» no es οὐσία; pero ¿qué subyacente buscaríamos en «llegar a ser hombre»?

2. Por otro lado, admitimos que el llegar a ser no puede tener lugar a partir de cualquier cosa, sino, precisamente, a partir de lo contrario. Pero: «caliente» y «frío», «arriba» y «abajo», «sabio» e «ignorante», no son οὐσία; y, precisamente, para la οὐσία no hay «contrario»: no hay «lo contrario» de «caballo» o de «hombre».

El apartado siguiente dará respuesta a las cuestiones que han quedado pendientes en este.

5.2.4. La noción completa de φύσις

Partiremos ahora del texto del capítulo inicial del libro B de la «Física». En la traducción que sigue figura en letra *cursiva* solo lo que es estrictamente traducción, y en letra normal lo que hemos considerado conveniente añadir para hacer más inteligible el sentido inmediato del texto.

De lo ente, parte es por φύσις, parte en virtud de otras causas[92]*. Por φύσις son los animales y sus partes y las plantas y los cuerpos simples, como tierra, fuego, aire y agua*[93]*; esas cosas y todas las de esa índole decimos que son por φύσις. Y, en efecto, todas las cosas dichas* (las cosas de las que hemos dicho que son por φύσις) *se muestran diferentes de aquellas que consisten*[94] *no por φύσις, sino por otras causas. Se muestran diferentes en que todo lo que es por φύσις aparece teniendo en sí mismo un principio de movimiento y de estancia*[95]*, lo uno según el lugar, lo otro según crecimiento y consunción, lo otro según alteración; en cambio, un*

lecho y un manto, y cualquier otro género (de cosas) de esta índole, en cuanto que les pertenece cada uno de los predicados dichos (es decir: el lecho precisamente en cuanto que «es lecho», el manto precisamente en cuanto que «es manto») y en la medida en que son por τέχνη, no tienen ningún impulso de cambio que enraíce en ellos mismos; lo tienen en cuanto que coincide que son de piedra o de tierra o de mezcla de estas cosas, y solamente en esa medida[96]*; como que la φύσις es precisamente un cierto principio y causa del moverse y reposar en aquello en lo cual —según ello mismo, no por coincidencia—, siendo ella lo primero (= el ser), rige de antemano como el principio*[97]*.*

Digo que no por coincidencia, porque podría ocurrir que alguien fuese para sí mismo causa de la salud, si es médico; pero, aun en tal caso, no tiene el arte médica por lo mismo que alcanza la salud, sino que coincide (solamente coincide) que el mismo es médico y curado, de modo que las dos cosas son aparte la una de la otra. Y lo mismo puede decirse de cada una de las demás cosas producidas; ninguna de ellas, en efecto, tiene en sí el principio de la producción, sino que unas lo tienen en otras cosas y de afuera —como una casa y cada una de las demás cosas trabajadas—[98] *y otras lo tienen en sí mismas, pero no por sí mismas —a saber: todo aquello que por coincidencia sea causa para sí mismo.*

Φύσις es, pues, lo dicho; y tiene φύσις todo aquello que tiene un principio tal. Y todo ello es οὐσία; pues la φύσις es siempre algo subyacente y tiene lugar en cuanto que tiene lugar un subyacente. Según φύσις son esas cosas y todo lo que de antemano rige para ellas según ellas mismas, como para el fuego ser llevado hacia arriba; en efecto, eso (el ser llevado hacia arriba) no es φύσις ni tiene φύσις, pero es por φύσις y según φύσις[99]*.*

Queda dicho qué es la φύσις y qué es lo «por φύσις» y «según φύσις». Que la φύσις tiene lugar, es ridículo intentar ponerlo de manifiesto; pues ello es manifiesto de por sí, ya que ente de ese tipo es múltiplemente presente. Y tratar de mostrar lo claro mediante lo oscuro es propio de aquel que no es capaz de discernir lo evidente por sí de lo que no es evidente por sí. No cabe duda de que esto puede ocurrir, pues podría un ciego de

nacimiento discurrir acerca de los colores, y en tal caso podría el tal tener discurso acerca de los nombres (inclusive de los «significados»), pero en ningún modo podría percibir los colores mismos.

Algunos creen que la φύσις y la οὐσία de lo que es por φύσις es lo primero —sin figura por sí— que en y para cada cosa rige de antemano; así, la φύσις de un lecho sería la madera, la de una estatua el bronce. Antifonte presenta como prueba de ello el que, si se entierra un lecho y la corrupción toma fuerza de modo que surja un brote, no nace un lecho, sino madera (= un árbol), como que lo uno —la disposición según νόμος y la τέχνη— rige de antemano por coincidencia, mientras que la otra (la φύσις), aquella que además permanece continuamente padeciendo esas cosas (= padeciendo las diversas «disposiciones» que «adopta»), es la οὐσία[100]*. Y si a cada una de esas cosas (la madera, el bronce) le ocurre lo mismo con relación a otra (es decir: si la madera o el bronce son, a su vez, configuración y disposición de otros «materiales»), como le ocurre al bronce y al oro con relación al agua, a los huesos y a la madera con relación a la tierra, etc., esto (agua, tierra) será —dicen— la φύσις y la οὐσία de aquello (del bronce, el oro, los huesos, la madera). Por lo cual, unos (de los que así piensan) dicen que la φύσις de lo ente es el fuego, otros que la tierra, otros que el aire, otros que el agua, otros que algunas de esas cosas, otros que todas ellas. Lo que cada uno de ellos toma como tal (como lo subyacente primero sin figura), sea uno o más, eso y en esa cantidad dice que es la οὐσία toda, y que todo lo demás son cosas que le acontecen y estados y disposiciones suyas. Y cualquiera de esas cosas (a saber: la que cada uno tome como lo subyacente primero sin figura) es siempre (pues no hay para ellas cambio por el que salgan de sí mismas), mientras que lo demás nace y perece indefinidamente. Hasta aquí lo que dicen los pensadores a los que nos referíamos.*

En un modo, pues, (es decir: por una parte, solo por una) la φύσις se dice (= se pone de manifiesto, tiene lugar) así, a saber: como la ὕλη primera subyacente a cada una de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento y de cambio[101]*; pero en otro modo se pone de manifiesto como la μορφή, esto es: como el εἶδος, es decir: como aquello*

que tiene lugar según el λόγος[102]*. Pues, así como es llamado (= se pone de manifiesto como) τέχνη lo que es según τέχνη y lo que tiene τέχνη, así también es llamado (= se pone de manifiesto como) φύσις lo que es según φύσις y lo que tiene φύσις*[103]*. Y ni allí diríamos que algo es según la τέχνη si solo en cuanto a la δύναμις es lecho, pero no tiene el εἶδος del lecho, ni diríamos en tal caso que es τέχνη, ni, en consecuencia, análogamente en el caso de lo que consiste por φύσις; pues lo que es carne o hueso en cuanto a la δύναμις no tiene todavía la φύσις de ello mismo, ni es (a saber: es carne o es hueso) por φύσις, antes de que haya tomado el εἶδος, esto es: aquello que tiene lugar según el λόγος, esto es: aquello que delimitamos cuando decimos qué es carne o qué es hueso. Así pues, en otro modo, la φύσις sería —de lo que tiene en sí principio de movimiento— la μορφή y el εἶδος, que no es algo separable a no ser según el λόγος (es decir: no separable, salvo que es ello —y precisamente ello— lo que acontece en el λόγος).*

Lo que es a partir de esto (a saber: de ὕλη y μορφή) no es la φύσις misma, sino que es por φύσις, como un hombre[104]*. Y esta (la μορφή) es φύσις más que la ὕλη; pues cada cosa se dice tal o cual cuando es tal o cual por lo que se refiere a la ἐντελέχεια, más que cuando es tal o cual por lo que se refiere a la δύναμις*[105]*.*

Por otra parte, un hombre nace de un hombre, pero no un lecho de un lecho[106]*; por eso dicen que la φύσις no es la figura (del lecho), sino la madera, porque, si brota, no nace lecho, sino madera (árbol). Pues bien, si eso (la figura de algo que es por τέχνη, por ejemplo la de un lecho) es τέχνη, por lo mismo la μορφή (de algo que es por φύσις, por ejemplo de un árbol) es φύσις; un hombre nace desde luego de un hombre.*

Por otra parte, la φύσις, en cuanto que se pone de manifiesto como γένεσις (= nacer, llegar a ser), es camino precisamente a la φύσις[107]*. Pues no es camino en el modo en que se dice que la medicina (ἰάτρευσις: ejercicio de la medicina) es camino no a la medicina (ἰατρική: arte médica) sino a la salud; pues es preciso que el curar (ἰάτρευσις) tenga lugar a partir de la medicina no a la medicina (aquí «medicina» es ἰατρική), y no*

del mismo modo se comporta la φύσις con relación a la φύσις[108]*, sino que lo que brota va de… a… precisamente en cuanto que brota*[109]*. ¿A qué, pues, brota?*[110]*, no a aquello de lo cual, sino a aquello a lo cual. Luego es la μορφή lo que es φύσις*[111].

Pero la μορφή misma —y, por tanto, la φύσις— se dice de dos maneras; pues también la privación es en cierta manera εἶδος[112].

La φύσις es el εἶδος mismo, entendido como μορφή. Si, por otra parte, la φύσις es la ὕλη, ello no quiere decir que la φύσις sea algo «además» del εἶδος, sino que este, entendido como μορφή, «se dice de dos maneras»; y «se dice de dos maneras» porque no solo el εἶδος mismo, sino también la privación (στέρησις), es en cierta manera εἶδος. ¿Qué quiere decir Aristóteles con esto?; primero veamos qué es lo que *no* quiere decir:

a) No quiere decir que la privación sea «otro» εἶδος, por ejemplo: que «caliente» y «frío» sean «dos» εἴδη. (Cf. 5.2.3).

b) No quiere decir nada «dialéctico», como que la determinación de algo (de ello «mismo») sea a la vez determinación de lo otro como «otro».

c) No entiende por «privación» la mera «negación».

La privación es ciertamente el *no-ser*, pero distinguiendo, en la manera en que vamos a hacerlo, entre «no ser» y «no-ser», lo mismo que antes distinguimos entre «no músico» y «amúsico» o entre «no caliente» y «frío»: una piedra «no es músico» y el número cinco «no es caliente», pero solo lo frío «no-es caliente» y solo el amúsico «no-es músico». Pues bien, reconozcamos:

a) Que esta distinción entre «no ser» y «no-ser» tiene sentido incluso allí donde «ser» tiene el sentido de οὐσία: si decimos que una piedra no es músico y que precisamente el amúsico no-es músico, ineludiblemente hemos de decir también que una piedra no es planta, mientras que precisamente la semilla no-es planta. El llegar a ser de la planta es el perecer de la semilla, y es para la semilla no un dejar de ser accidental, sino aquel por el cual la semilla es semilla; igualmente la flor, que perece en el nacimiento del fruto, no resulta por ello limitada, incompleta, sino que precisamente por ese perecer es flor.

b) Que el no-ser es también *determinación*; es, en efecto, «no-ser A (precisamente A)» o «no-ser B (precisamente B)». A la semilla de olivo le pertenece precisamente «no-ser olivo», no «no-ser caballo» ni siquiera «no-ser higuera».

c) Que el no-ser es esencial a aquello a lo que pertenece (como a la semilla el no-ser planta), le es propio, le pertenece καθ' αὑτό. Es *ser*, es *determinación propia*, de aquello a lo que pertenece; «*no-ser* planta» es «*ser* semilla».

Este no-ser, que es determinación y presencia (= *ser*), es, pues, «en cierta manera εἶδος». Este no-ser es la δύναμις. Lo que nosotros hemos dicho «la semilla no-es planta» lo dice Aristóteles así: «la semilla es planta en cuanto a la δύναμις». Y la tesis «el εἶδος se dice de dos maneras, porque también la privación es en cierta manera εἶδος» dice lo mismo que: el *ser* se dice de dos maneras, porque también la δύναμις es en cierta manera *ser*.

Al final del apartado 5.2.3 de este mismo capítulo dejamos pendientes de solución dos dificultades (1. y 2.), a las que ahora podemos ya dar respuesta:

1. (Respecto a 2.). No hay ciertamente una determinación que sea «lo contrario» de «olivo» (por ejemplo), pero sí hay un «no-ser olivo», que es en cierta manera determinación, porque es «no-ser (*precisamente*) olivo»; esto es lo que llamamos «ser δυνάμει olivo». La contrariedad afecta aquí no al «predicado» («olivo»), sino al *ser* mismo; es la oposición *ser/no-ser* como oposición ἐντελέχεια-δύναμις.

2. (Respecto a 1.). En el «llegar a ser olivo», «olivo» en cierta manera subyace, porque la determinación «olivo» tenía lugar ya en el *no-ser* propio de la semilla (que era precisamente «no-ser olivo»). El *ser* en el sentido de οὐσία es, a la vez que «salir a la luz», subyacer; es esto por ser aquello. La οὐσία como «tenerse en la luz» —como presencia— es la ἐντελέχεια, la οὐσία como subyacer es la δύναμις.

En el «llegar a ser», algo «deja de ser», pero algo a lo cual le pertenece καθ' αὑτό ese «dejar de ser», por lo tanto algo que precisamente en ese perecer es lo que es. La flor en cuanto δυνάμει fruto, *es* en el nacimiento del fruto, es decir: en el propio perecer de la flor, y solo ahí. El «llegar a ser»,

en cuanto que es a la vez un perecer, es en cierto modo el *ser* mismo de aquello que perece, su cumplimiento, su ἐντελέχεια; decimos «en cierto modo»; ¿en qué modo?: es el *ser* de ello precisamente en cuanto que ello es δυνάμει tal o cual cosa; el nacimiento del fruto es ἐντελέχεια de la flor precisamente en cuanto que la flor es δυνάμει fruto. Aristóteles dice que el movimiento es «ἐντελέχεια de lo que es δυνάμει en cuanto que es δυνάμει».

5.2.5. Discusión de la noción de «causa»

Vamos a demostrar ahora que todo lo que puede ser llamado «causa» de algo se reduce, ontológicamente considerado, a lo que hasta ahora se nos ha puesto de manifiesto como «principio(s)» en el sentido de «condicion(es) ontológica(s)».

Llamamos «causa» (αἰτία) de algo a todo aquello a lo cual «se debe» de algún modo el que ese algo sea. Con arreglo a esto, cuatro cosas distintas (al menos ónticamente distintas) son causa:

1. Aquello *de lo cual* una cosa llega a ser y es.

2. Aquello *que* la cosa es y llega a ser, es decir: la determinación a la que responde, el «modelo» al que se ajusta.

3. Aquello *por obra de lo cual* la cosa es y llega a ser.

4. Aquello *por lo cual* (en el sentido de «fin») la cosa es y llega a ser (por ejemplo: «pasea *por* conservar la salud»).

«Aquello *de* lo cual una cosa llega a ser y es» puede ser «por coincidencia» muchas cosas, pero καθ’ αὑτό…, etc.; remitimos a todo el desarrollo de los apartados anteriores para que el lector compruebe por sí mismo que la noción ontológica enunciada en 1. es la de ὕλη-δύναμις. Es claro también que la enunciada en 2. es la de εἶδος.

Por lo que se refiere a 4.: ya sabemos que el εἶδος es el τέλος («fin»; cf. 5.2.1 y 5.2.4 de este mismo capítulo); en otras palabras:

a) Si se trata de un ente φύσει, su εἶδος es aquello a lo cual su *ser* es camino. Y todo movimiento *propio* de ese ente (no el que le acontezca «por coincidencia») no consiste en otra cosa que en este «en camino». Así, si el fuego «por sí mismo» se mueve hacia arriba, es porque el arriba es el lugar

que corresponde al fuego *en virtud de su propio ser*. Por tanto, el τέλος es el εἶδος.

b) Si se trata de un ente τέχνῃ, el «fin» es aquello *para* lo cual ha sido hecho; por ejemplo: la copa *para* beber o *para* un acto de culto. Pero en la posibilidad de beber, o de retener y verter el líquido en el sacrificio, consiste todo el *ser* de la copa; eso es lo que determina su «figura», por lo tanto incluso los «materiales» de que puede estar hecha; ese «fin» es lo que tiene que estar presente de antemano a la mirada del τεχνίτης y ser de este modo «principio» en el llegar a ser de la copa.

Por tanto, en un caso como en el otro, el τέλος es el εἶδος.

Por lo que se refiere a 3.: se trata de τὸ ποιοῦν: el «agente». El artista es el agente en el llegar a ser de la obra. Pero ¿en qué consiste su carácter de agente, su «arte»?; no en que sea Policleto o Fidias, sino en la presencia, de antemano, de la obra en su mirada, es decir: en el εἶδος de la obra. El agente es el artista, pero precisamente en cuanto artista, en cuanto que «sabe» qué hacer, y este «saber» no es sino la presencia (εἶδος) de la obra en su mirar. Veamos ahora un ejemplo de ente φύσει:

El «agente» en el nacimiento de un hombre es su progenitor. ¿En cuanto qué es algo agente en el «llegar a ser hombre»?; no en cuanto Pedro o Pablo, ni en cuanto rubio o inteligente, sino en cuanto que ello mismo es *hombre*. El agente en el «llegar a ser hombre» es «hombre»; el agente en el «llegar a ser caballo» es «caballo».

Así pues, también el «agente» es ontológicamente el εἶδος.

5.2.6. El tiempo. Discusiones diversas

A partir de su noción del movimiento, y como algo esencial «*del* movimiento», entiende Aristóteles el *tiempo*. El movimiento, con arreglo a la definición dada del mismo, es *de… a…*, por lo tanto es una cierta distensión entre un *antes* y un después. Decimos que hay tiempo en cuanto discernimos en el movimiento el *antes* y el *después*, distinguimos lo anterior y lo posterior como tales y, por tanto, reconocemos el *entre*. No hay

tiempo si no hay un antes y un después distinguibles, es decir: si no hay cambio (= movimiento).

Nótese que la comprensión ontológica del tiempo deriva de la del movimiento. Por tanto, a Aristóteles no se le ocurre subordinar las determinaciones de la ontología de la φύσις a nociones temporales, lo que sería un círculo vicioso. Así, por más que la semilla sea en el tiempo antes que la planta que nace de ella, no tiene sentido afirmar que la δύναμις-ὕλη como determinación ontológica es «anterior» a la μορφή-ἐντελέχεια; al contrario, es la μορφή la que requiere —y, por tanto, determina— una ὕλη: si una copa puede ser de oro, de bronce, etc., pero no puede ser de agua, ello está determinado de antemano por el εἶδος copa; el que una planta no pueda nacer de cualquier cosa, ni cualquier planta de cualquier semilla, está definido de antemano por la distinción de los εἴδη; el «fin» es lo que rige de antemano todo movimiento; el agente en el «llegar a ser hombre» (por ejemplo) es agente en cuanto que es ἐντελεχείᾳ —no δυνάμει— hombre.

Volvamos a la noción de tiempo:

En principio, parece que se trata solo del «entre», del «espacio de tiempo», y que no se piensa en *el* tiempo (uniforme e infinito). Sin embargo:

Aristóteles entiende ese «antes» y ese «después» como dos «*ahora*» —necesariamente distintos, pero absolutamente iguales en cuanto que cada uno en su caso es «ahora»— y el «entre» como una magnitud, como comparable en términos de «mayor» y «menor», medible, numerable; el tiempo es «*el número del movimiento según el antes y el después*». Toda magnitud es continua, es decir: se pueden establecer en ella divisiones de forma que cualquier intervalo, por pequeño que sea, se puede seguir dividiendo en intervalos menores; esto implica que los límites mediante los cuales se establecen estas divisiones son indiferentes y son todos iguales entre sí. Todo límite, punto de división, establecido en el tiempo, es un «ahora», un «instante»; y, viceversa, el «ahora» es eso: un límite, un punto que delimita. Todos los «ahora» son iguales, aunque «lo que ahora ocurre» sea en cada caso distinto; el tiempo es una serie *uniforme*; si es uniforme, tiene que ser también infinita, porque todo «ahora» es igualmente «ahora» que los demás y, por tanto, no es entendible un límite absoluto: no puede

haber un «ahora» final ni un «ahora» inicial, porque el «ahora» es límite entre algo y algo, entre un «antes» y un «después», en los que a su vez pueden establecerse indefinidamente nuevos límites, nuevos «ahora». Aquí —con antecedentes en el *Timeo* de Platón (cf. 4.5)— queda fijada la noción del tiempo como serie uniforme e infinita, que será decisiva para toda la filosofía posterior. Las consecuencias de esta noción, de las que Aristóteles se percató, no tienen cabida dentro de la ontología de la φύσις estrictamente entendida. Aristóteles sigue firme en que el tiempo es algo *del* movimiento y que no tiene sentido sin movimiento; pero entonces va a necesitar algo así como un movimiento uniforme e infinito (serie infinita de posiciones no cualificadas). Veremos, en el próximo capítulo, qué pasa con esto; pero antes vamos a tratar de otras cosas.

Recordemos el argumento llamado κυριεύων λόγος, mencionado en 4.7. Insistimos en que es posible que la intención de quienes lo inventaron fuese puramente erística; sin embargo, todo hace pensar que el resultado del argumento es la negación del valor ontológico de la noción de δύναμις; el argumento, en efecto, acaba negando que la noción de *poder ser* tenga una validez propia. No poseemos una respuesta expresa de Aristóteles al κυριεύων λόγος (y no podemos asegurar que haya llegado a conocerlo), pero sí una observación que parece ir dirigida contra posiciones como la que el argumento presenta; además constituye una respuesta «lógica», como parece haber sido el argumento mismo, no «física»; es la siguiente:

Tomemos una tesis que enuncie un hecho concreto, por tanto, que comporte una localización temporal, y de modo que esta localización temporal se refiera al futuro, por ejemplo: «mañana habrá una batalla naval» (como, en 4.7, «mañana a las nueve este caballo estará muerto»). Es claro que «o mañana habrá una batalla naval o mañana no habrá una batalla naval»; pero lo único que es (*ahora*) verdadero es el «o sí o no», no el «sí» ni el «no». Por tanto, desde este punto de vista, no hay ningún inconveniente en admitir que es *posible y solamente posible* que mañana haya una batalla naval.

Añadamos ahora una consideración que ya no es «lógica»:

El κυριεύων λόγος acaba reduciendo la diferencia entre «ser» y «posibilidad» a una cuestión de localización en el tiempo: posible es lo que,

si no *es, será*. En efecto, al parecer, Diodoro Crono entendía lo posible como «lo que es o será verdadero». Aristóteles no puede admitir esta remisión de la noción de «posible» al tiempo, porque para él el tiempo no es algo previo, indiferente y neutro, con respecto a todo el problema, sino que solo tiene lugar como algo del movimiento, y el movimiento solo es entendible como relación de δύναμις a ἐντελέχεια. No es admisible remitirse sin más a determinaciones temporales para explicar nociones que precisamente están supuestas en la comprensión ontológica del tiempo.

Aristóteles no es «determinista»: que la semilla sea δυνάμει planta no quiere decir que esté determinada a ser planta y que no pueda llegar a ser otra cosa; no una semilla como semilla (no καθ’ αὑτό), pero sí cualquier semilla, puede llegar a ser infinidad de cosas, porque, además, de ser (como semilla) δυνάμει planta, *coincide* que es (no como semilla, sino «por coincidencia»: κατὰ συμβεβηκός) otras cosas, y la multitud de lo que puede coincidir es indefinida.

Consideremos ahora los argumentos de Zenón de Elea basados en la infinita divisibilidad de una distancia (cf. 3.1). Para Aristóteles no son válidos por lo siguiente:

Si la distancia fuese efectivamente la suma de infinitas partes, entonces sería efectivamente infinita. Pero lo único verdadero es que la distancia es infinitamente divisi*ble*, en el sentido de que siempre hay δυνάμει nuevas divisiones, pero no hay ni tiene sentido una infinidad ἐντελεχείᾳ. Carece de límite la posibilidad de seguir dividiendo, pero ninguna de las divisiones posibles da lugar a infinitas partes; una división infinita posible (distinto de: una posibilidad infinita de seguir dividiendo) implicaría que la multitud infinita (de «partes») puede *ser* efectivamente, lo cual no tiene sentido: infinitud y ἐντελέχεια se excluyen entre sí, porque ἐντελέχεια (ser, presencia) es *de-terminación*.

La infinitud queda del lado de la δύναμις. No debe entenderse que haya δυνάμει algo infinito, sino que siempre (sin final) hay δυνάμει algo; por eso el movimiento (y, por tanto, el tiempo) no empieza ni termina; esto es posible porque el movimiento no es algo ἐντελεχείᾳ, sino precisamente la presencia (ἐντελέχεια) de lo δυνάμει en cuanto δυνάμει.

Siempre hay δυνάμει algo, pero lo que en cada caso *es* es siempre finito; el «mundo» es finito. Para una mentalidad moderna, esto introduce la cuestión «¿y qué hay más allá?». Salgamos al paso de esta cuestión con las siguientes indicaciones:

1. El espacio infinito (idea tan «natural» para nosotros) ni siquiera tiene expresión en lengua griega; χώρα significa «espacio» en el sentido de «región, zona», no *el* espacio.

2. El *lugar* de un cuerpo no es otra cosa que «el límite de lo envolvente», y lo envolvente es a su vez cuerpo. De donde:

a) Un cuerpo no tiene un lugar «en el espacio», sino que simplemente tiene un lugar.

b) Donde termina un cuerpo empieza otro; no hay «vacío».

3. Si el todo mismo de lo ente es finito, y además no hay «vacío», parece que queda excluida la pregunta por el «más allá» espacial. Y así es. La validez absoluta —para una mentalidad moderna— de la idea del espacio infinito y uniforme está en conexión con el postulado de que todo ha de poder reducirse a matemática, postulado que no tenía validez para los griegos; de esto hablaremos al tratar de los comienzos de la filosofía moderna.

5.3. El cielo y el «motor inmóvil»

Sabemos ya que, según Aristóteles, el tiempo es algo *del* movimiento: decimos que hay tiempo porque *distinguimos* un «antes» y un «después»; si no hay un «antes» y un «después» *distintos* (es decir: si no hay cambio), no tiene sentido hablar de tiempo. Sabemos que, por otra parte, Aristóteles llega a entender el tiempo como la serie uniforme (y, por tanto, infinita) de los «ahora». Si el tiempo solo tiene lugar como algo *del* movimiento en cuanto tal, entonces tiene que haber un movimiento que responda a esas características del tiempo, es decir:

a) Que sea continuo, esto es: indefinidamente divisible, que *puedan* señalarse en él posiciones intermedias entre cualesquiera dadas (ya que también todo intervalo de tiempo es divisible indefinidamente, siempre se *pueden* señalar «ahora» intermedios). Este carácter solo lo tiene el movimiento *de lugar*: A* ————*B; cualesquiera que sean A y B, pueden señalarse infinitas posiciones intermedias. Los demás tipos de movimiento no «pasan» por una infinidad de posiciones intermedias salvo en la medida en que impliquen cambios de lugar (como ocurre con el crecimiento).

b) Que, de todas esas infinitas posiciones que *pueden* señalarse, ninguna esté especialmente «señalada» de suyo; es decir: que sea un movimiento sin posiciones cualificadas. En efecto: en la serie de los «ahora» todos los «ahora» son iguales, aunque lo que «ahora» es sea en cada caso distinto.

c) Por tanto, tampoco puede haber un «comienzo» ni un «final» de ese movimiento, como no puede haberlo del tiempo; en efecto, el «instante inicial» y el «instante final» tendrían que ser —según *b)*— tan «instantes» (tan «ahora») como los demás, y todo «ahora» es límite entre un «antes» y

un «después», de modo que lo de «instante *inicial*» e «instante *final*» carece de sentido.

Estas condiciones solo las cumple el movimiento circular (admitiendo, naturalmente, que —dicho en términos modernos— la velocidad angular sea constante). En este movimiento, en efecto, todas las posiciones son iguales: cada punto es tan «comienzo» y tan «final» como cualquier otro y absolutamente igual a cualquier otro; el movimiento circular es el único que, por su propia naturaleza, excluye toda cualificación de las posiciones.

> La astronomía griega había analizado geométricamente los movimientos de los astros visibles, tomada la tierra como punto fijo; encontraba que las trayectorias de los astros son circulares o composición de movimientos circulares, del siguiente modo:
>
> Hay, como cualquiera puede observar, «estrellas fijas» (lo que nosotros llamamos simplemente «estrellas»), es decir: puntos brillantes que se presentan todos los días en la misma posición, variando solo según la hora del día (concretamente de la noche); el movimiento observable de estas estrellas es geométricamente el movimiento de rotación de la «esfera» a la cual se supone que están «fijas», esfera cuyo centro es la tierra, cuyo eje de rotación es uno de sus propios ejes geométricos y cuya velocidad de rotación es de una vuelta por día; a esta esfera —límite externo del universo— la llamaron los griegos «primer cielo». Los demás astros tienen también todos ese movimiento diario, pero además tienen otros; por ejemplo: el sol no sale y se mete todos los días en la misma posición, sino que varía según la época del año, es decir: recorre un ciclo que ya no es diario, sino anual; los griegos percibieron que, si descontamos el movimiento diario (atribuible a la rotación del «primer cielo», que arrastra consigo todo lo interior), lo que queda del movimiento del sol es también circular y puede determinarse como rotación de una esfera cuyo centro es la tierra y en uno de cuyos puntos está fijo el sol; también aquí el eje de rotación es uno de los ejes geométricos de la esfera, pero no coincide con el de la rotación del «primer cielo». Suponiendo cierto número de esferas —

todas ellas con centro en la tierra y rotación sobre ejes geométricos no coincidentes—, y combinando adecuadamente las direcciones de los ejes de rotación, la posición «interior» o «exterior» de unas esferas con respecto a otras, la velocidad de rotación (constante para cada esfera, pero diversa de unas esferas a otras) y la posición de cada astro sobre su respectiva esfera, se obtiene un modelo geométrico que da todos los movimientos astronómicos que los griegos podían observar. Es preciso suponer no una esfera para cada astro (aparte de las estrellas fijas, que están todas en la misma esfera), sino más, con el fin de que el resultado teórico coincida con las observaciones; cada astro está fijo a una esfera, que tiene su propio movimiento de rotación uniforme, pero que a la vez es arrastrada por el movimiento de la esfera inmediatamente exterior.

Obsérvese que tomar la tierra como punto fijo no es ningún «error» material. Nosotros no lo hacemos así, pero precisamente nosotros admitimos que tomar como punto fijo esto o aquello es una cuestión de mayor o menor sencillez y que, si dentro del sistema solar tomamos como punto fijo el sol, es porque de esta manera resultan trayectorias más sencillas para los planetas. Lo mismo ocurre con la diferencia entre considerar que todo da una vuelta alrededor de un eje que pasa por el centro de la tierra (como hacían los griegos) y considerar que la tierra da —en sentido contrario— una vuelta diaria alrededor de dicho eje (como hacemos nosotros). Y lo mismo hay que decir de la revolución anual de la esfera del sol (para los griegos), que para nosotros es una revolución anual de la tierra alrededor del sol.

El sistema de las esferas es una construcción geométrica; los astrónomos que lo elaboraron no pensaban que hubiese esferas materiales («de cristal» se ha dicho): la presencia de esas esferas consiste sencillamente en el propio aparecer y movimiento de los astros en cuestión, por cuanto estos —tal como se dejan ver— responden efectivamente a ese esquema.

El sistema abarca el movimiento de: *a)* las «estrellas fijas»; *b)* el sol y la luna; *c)* las «estrellas errantes», que presentan una

apariencia próxima a la de las «fijas», pero que tienen otros movimientos más complicados aparte de la rotación diaria; las «estrellas errantes» corresponden a nuestros «planetas» (πλανήτης = «errante») Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. El orden «de dentro a fuera» es: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, y, finalmente, la esfera de las estrellas fijas. El número total de esferas que hace falta admitir es bastante elevado (en Aristóteles serán 55).

La «tierra», que Aristóteles —como, en general, sus contemporáneos— sitúa en el centro, es también el «elemento» tierra. En efecto, para Aristóteles, los cuatro «elementos» se disponen según sus lugares «propios» (cf. 5.2.4) en esferas concéntricas —de abajo a arriba: tierra, agua, aire, fuego—, todas ellas por debajo de la esfera de la luna. Pero estas esferas no forman parte del sistema del «cielo»; los elementos son solo elementos del mundo «sublunar», no de los astros, enseguida veremos por qué.

El movimiento de los astros coincide, pues, con la noción de aquel movimiento exigido para la posibilidad del *tiempo* como serie uniforme e infinita de los «ahora». Ciertamente, un movimiento infinito, aparte de ser un movimiento que de suyo no tenga comienzo ni final, tiene que ser el movimiento de algo que es *siempre*, que no nace ni perece; y, en efecto, Aristóteles considera —de acuerdo con lo que ve— que en los astros no hay otro movimiento que el cambio circular de lugar; los astros no nacen ni perecen; no son de «fuego», «aire», «agua» y «tierra» (los «elementos» de los cuales es en definitiva todo lo que hay del cielo para abajo), sino de otra cosa, de un «quinto» elemento, que no se mezcla con lo demás ni se cambia en otra cosa alguna.

En el mundo «sublunar» todo nace y todo perece; los elementos mismos se cambian constantemente unos en otros y unos por obra de los otros (cf. 5.2.4), dando lugar a la multitud de lo que «se produce». Por eso la localización «por φύσις» de los elementos unos «más arriba» o «más abajo» que otros no implica una división

estática del mundo «sublunar» en «capas»; las «esferas» de los cuatro elementos, de las que nos habla Aristóteles, son de carácter enteramente distinto que las esferas de los astros.

El movimiento de los astros es ya, en cierto modo, quietud, porque es el movimiento *siempre igual*. Por otra parte, no es «un» movimiento, sino que, en cierta manera, integra en sí todo movimiento; en efecto, todo nacer y perecer es regido por la alternancia del día y la noche y de las estaciones del año, es decir: por el movimiento de los astros. Así como todo llegar a ser tiene lugar, en definitiva, *a partir* de los cuatro elementos, también todo llegar a ser tiene lugar, en definitiva, *por obra de* los astros. El conjunto de todo nacer y perecer se resume en la sucesión de las estaciones, de la noche y el día, que consiste en el movimiento siempre igual de los astros. Este movimiento es, pues, en cierto modo, *el* movimiento, y de él es *el* tiempo; no da el cielo una vuelta «en un día» o el sol una vuelta «en un año», sino que «un día» es por la vuelta del cielo y «un año» es por la vuelta del sol; no es accidental el que midamos el tiempo por la posición de los astros (cf. 4.5 a propósito del *Timeo* de Platón).

Todo lo que se mueve es movido por algo; y lo que mueve (el «motor») no puede ser lo mismo que lo que es movido. En efecto, lo que es movido es movido en cuanto que es δυνάμει algo (a saber: δυνάμει aquello que llega a ser en ese movimiento), mientras que lo que mueve mueve en cuanto que es ἐντελεχείᾳ eso mismo (recuérdese que el agente, ontológicamente considerado, es el εἶδος); así, lo frío llega a ser caliente por obra de lo caliente, un óvulo llega a ser hombre por obra de un hombre. Ahora bien, nada puede ser a la vez δυνάμει y ἐντελεχείᾳ lo mismo; luego todo lo que es movido es movido por otra cosa. Veamos un ejemplo en el que la interpretación de Aristóteles es claramente distinta de la que una mentalidad moderna tendería a dar: una cosa pesada está por sí misma «abajo» (si la levantamos, lo hacemos en contra de su propia φύσις, es decir: «por la fuerza»: βίᾳ; recuérdese la doctrina de los «lugares propios»); si de hecho no está abajo, esto no le ocurre por sí misma, sino porque («por coincidencia») hay un obstáculo; estamos hablando de la cosa pesada en

cuanto pesada, no en cuanto la piedra o el metal que esa cosa pueda «por coincidencia» ser; luego, si se quita el obstáculo, la cosa cae, καθ’ αὑτό, por lo mismo que es lo que es, es decir: por la misma «causa» por la que ha llegado a ser lo que es (y, solo κατὰ συμβεβηκός, cae por obra de aquello que quita el obstáculo); ahora bien, la ligereza o pesadez de una cosa (el «arriba» o «abajo» *propios*) depende de la combinación de los cuatro elementos, y estos cambian unos por obra de otros siguiendo la ley de que lo A es agente precisamente en el «llegar a ser A»; no podemos decir que, si la obra de arte es pesada (en sentido físico), el artista tiene que ser pesado (en el mismo sentido), porque el peso (como cualidad física) no pertenece καθ’ αὑτό a la obra de arte, sino a sus «materiales» (el peso es φύσις, no τέχνη). Entonces, si yo levanto la cosa pesada, ¿cuál es el agente de este movimiento?; en este caso el movimiento no es φύσει (precisamente es contrario a la φύσις), por lo tanto el «arriba» agente no es un «arriba» físico; yo soy el agente, no porque yo esté físicamente arriba, sino porque la localización «arriba» está presente en mi proyecto, en mi «mirada».

Aristóteles aplica al movimiento «siempre igual», al movimiento de los astros, el principio de que todo lo que se mueve es movido por otra «cosa». ¿Lo «aplica»? En realidad no se trata aquí de «aplicación», porque no estamos ante un «caso concreto», sino ante algo absolutamente singular, a lo que no cabe «aplicar principios generales»; «movimiento» en el sentido en que lo es el movimiento de los astros no hay más que ese, y precisamente es un movimiento que, en cierto sentido, no es movimiento (porque lo que aquí «se mueve» no «llega a ser» otra cosa que constantemente lo mismo), y precisamente Aristóteles nos va a conducir a un agente que, en cierto sentido, no es agente (porque no «actúa»). Pero, por de pronto, Aristóteles empieza preguntándose cuál es el «motor» (τὸ κινοῦν) del movimiento de los astros, lo cual quiere decir *el* «motor» a secas (no el motor de esto o aquello), porque el movimiento de los astros es *el* movimiento.

Si el movimiento de que se trata es «siempre igual», su motor tendrá que ser un motor siempre igual, es decir: un «motor inmóvil». Por otra

parte, si no fuese inmóvil, no podría ser el motor primero y definitivo, puesto que necesitaría a su vez un motor. Pero:

a) Nada que *sea* en el sentido de μορφή-ὕλη, nada que responda a la ontología básica de la φύσις, puede ser *esencialmente* inmóvil.

b) En principio, «mover» parece ser una «acción», por lo tanto ello mismo un movimiento, un mover*se*; no por lo de «la acción y la reacción», en lo que Aristóteles no piensa en absoluto (se trata de un concepto típico de la ciencia moderna), sino porque la acción misma es un movimiento de aquello que actúa; es, en efecto, ἐνέργεια de una δύναμις (a saber: de la capacidad de mover).

Antes de seguir adelante, reflexionemos sobre lo presentado hasta aquí:

La noción ontológica básica, en Aristóteles como en Platón, es la de εἶδος. Que el *ser* mismo no puede empezar a ser ni dejar de ser ya lo habían puesto de manifiesto Heráclito y Parménides; pero para estos no es εἶδος la noción ontológica fundamental. Eἶδος lo es el εἶδος A *y* el εἶδος B *y* el εἶδος C, una pluralidad (en principio yuxtapositiva) de «especies»; una pluralidad yuxtapositiva es, por principio, diversidad *de lo ente*; por otra parte, la determinación es algo fijo: Aristóteles admite tanto como Platón que «caballo» es siempre «caballo» y «casa» es siempre «casa»; la presencia, por tanto, ha de ser, en definitiva, estancia. Hay, pues, por así decir, dos tareas a realizar: 1) situar el εἶδος, en definitiva, por encima del nacer-perecer; 2) asumir el *ser* como el *uno* que no es pluralidad yuxtapositiva.

Platón realizaba el primero de estos dos pasos de un golpe, como una exigencia de la noción misma de εἶδος, y la lucha de su filosofía se centraba luego en el segundo con todas sus implicaciones. Aristóteles, en cambio, entiende el εἶδος (como μορφή) de modo que le permite aplazar el primero de los pasos mencionados y realizar primero una ontología de lo sensible y móvil; pero ese paso no queda más que aplazado, porque —a través de la propia ontología de la φύσις— la necesidad interna de la noción de εἶδος había de conducir inevitablemente a él. El segundo paso es antepuesto: Aristóteles reduce primero todo movimiento (todo llegar a ser) a un movimiento *uno y siempre igual*; pero ya en este *uno y siempre igual* está implícito el que el principio de este movimiento no puede pertenecer al

ámbito del nacer-perecer. La propia «Física» ha de ser en última instancia «Metafísica».

Según hemos visto en la doctrina de las cuatro «causas», el principio motor en el llegar a ser, como «agente» o «fin», es el εἶδος —μορφή— ἐντελέχεια. El principio motor del movimiento siempre igual no es el principio motor de tal o cual movimiento, sino *del* movimiento; no es, pues, ἐνέργεια de esto o lo otro, sino que es *la* ἐνέργεια, como «la idea del bien» de Platón no era la idea de A o de B, sino la idea de idea o *la* idea pura y simplemente; el «motor inmóvil» no es el εἶδος A o el εἶδος B, como el εἶδος caballo o el εἶδος casa, sino, por decirlo de algún modo, el εἶδος εἶδος. ¿Cómo entender entonces su carácter de «motor»?; por más que la expresión griega τὸ κινοῦν («lo que mueve», «el motor») haga pensar en τὸ ποιοῦν («el agente»), aquí la noción de «agente», la noción de «por obra de», debe quedar en segundo plano, porque algo «inmóvil» no puede ser algo que «empuje» o «tire», porque «actuar» es «moverse». La noción que vale para entender cómo «mueve» el «motor inmóvil» es más bien la de *fin* (τέλος); el motor inmóvil mueve ὡς ἐρώμενον («como deseado», «en calidad de deseado»); de él podemos decir que es «agente» solo en el sentido en que de lo que es deseado podemos decir que «actúa» como fin; pero justamente lo deseado no «actúa», si por «actuar» entendemos algo que implique «moverse». De la siguiente manera podemos ayudarnos a entenderlo: el «siempre», la inmutabilidad, la plenitud que la ἐνέργεια es, es aquello de lo que el movimiento es un «deseo»; ello mismo no es movimiento porque no es «tendencia», y no es tendencia porque es plenitud; el movimiento más próximo a la plenitud (inmutabilidad, quietud), el único modo en que el movimiento puede ser quietud, es el movimiento «siempre igual».

Aristóteles ha admitido una pluralidad de «esferas», cada una con su movimiento circular. ¿Hay que admitir un «motor inmóvil» para cada esfera? De momento digamos solo lo siguiente:

a) Aristóteles no admite que pueda haber varios motores primeros independientes. El lector que haya seguido el desarrollo

precedente verá que admitir una pluralidad tal sería destruir todo el significado filosófico de la noción de motor inmóvil.

b) Admitir varios motores inmóviles «dependientes» todos ellos de uno solo es una contradicción, porque, si «dependen de…», entonces de algún modo «son movidos por…» y ya no son inmóviles. El motor inmóvil tiene que ser lo absolutamente primero.

Aristóteles, ciertamente, habla de cada «esfera» como si cada esfera exigiese un motor inmóvil; pero no olvidemos que esto es solo la manera de conducir el discurso —«físico» en el punto de partida— hasta la noción del principio primero, que las fórmulas empleadas son en cierto modo necesariamente «inadecuadas». El propio Aristóteles habla en otras ocasiones del motor inmóvil como necesariamente y absolutamente *uno*, y desde luego considera que hay un solo *absolutamente primero*. También podemos observar que el sentido filosófico de la teoría del cielo exige que en cierta manera todo el movimiento circular (pese a la enumeración de «esferas») sea uno solo: *el* movimiento circular.

Volveremos a referirnos a la noción del «primer motor» al final del capítulo siguiente.

5.4. El alma y el νοῦς

5.4.1. El alma y la sensación

Una región de τὰ φύσει ὄντα es τὰ ζῶντα («lo viviente»). En su obra περί ψυχῆς («De anima») Aristóteles trata de esta región de φύσει ὄντα, es decir: busca una ontología de lo viviente; esta tendrá como supuesto la ontología de la φύσις (porque el vivir presupone la φύσις; solo lo que es φύσει puede ser ζῶν). La obra es «acerca del alma» porque por ψυχή («alma») entiende Aristóteles precisamente el εἶδος-μορφή (el *ser*) del viviente como tal. Para que tenga sentido hablar de una especial ontología de lo viviente como tal, es preciso que sus determinaciones ontológicas no se reduzcan a las de τὰ φύσει ὄντα, es decir: que el viviente sea φύσει, pero en un sentido especial.

El alma es, pues, *ser*, es οὐσία; y es οὐσία en el sentido de εἶδος o μορφή. La οὐσία-μορφή comporta determinadas cualificaciones (δυνάμεις) para algo que no es οὐσία; así el hombre, en virtud de su «ser hombre», es capaz de ser músico, y por eso podemos decir que de modo inmediato es amúsico. Pues bien, el alma, como un modo determinado de οὐσία-μορφή, comporta ciertas δυνάμεις (así desde la Escolástica se ha hecho habitual hablar de «potencias» o «facultades» del alma), pero el análisis habrá de demostrar que, en cuanto δυνάμεις propias del alma, no lo son en sentido puramente «físico», en el sentido que inmediatamente ponía de manifiesto la ontología de la φύσις.

Las δυνάμεις que la vida comporta no son las mismas para todo tipo de vivientes; por eso «la vida se dice de varias maneras», pero no de modo

simplemente homónimo, porque unas δυνάμεις solo pueden darse si se dan otras; así, sin la capacidad de crecer y consumirse (= de alimentarse) no se da ninguna otra, mientras que ella puede darse sola (las plantas, en efecto, no tienen otra); los animales tienen la capacidad de sentir, pero esto es posible solo porque también tienen la de alimentarse; asimismo, hay varios modos de sentir (ver, oír, etc.), pero uno, el «tocar», es el único que puede darse sin los demás, y sin él no se da ninguno. Podría pensarse entonces que la definición de vida contiene solo la nutrición; pero no es así, porque vida es también para los animales la capacidad de sentir. Por lo mismo, no puede tratarse de varios principios distintos —como un alma «vegetativa» y otra «sensitiva»—, ya que, en tal caso, ¿por qué no habría entes capaces de sensación y no de nutrición?

Nos ocuparemos en concreto aquí de la capacidad de sentir (δύναμις αἰσθητική), que es aquella δύναμις cuya ἐνέργεια es el sentir, la sensación (Aristóteles emplea la palabra αἴσθησις —«sensación»— también para referirse a la δύναμις). Si el sentir es ἐνέργεια de una δύναμις, eso quiere decir que es movimiento (con arreglo a la definición de este); todo movimiento es un padecer, tiene lugar por obra de algo; el agente en cuanto tal es, como ya sabemos, el propio εἶδος de aquello cuyo «llegar a ser» tiene lugar, la propia presencia que se hace presente. ¿Cuál es el hacerse presente que se hace presente en la sensación?; es el εἶδος αἰσθητόν («εἶδος sensible»), que es: un color, si se trata del ver, un sonido, si se trata del oír, un olor si del oler, un sabor si del gustar; obsérvese que no se trata de οὐσίαι; la οὐσία no es presente en la sensación, a no ser κατὰ συμβεβηκός: si yo veo blanco y ocurre que lo blanco es Pedro, veo a Pedro «por coincidencia», pero lo visto y visible καθ’ αὑτό es solo el color; lo sensible «propio» (o sea: lo καθ’ αὑτό sensible) es siempre un εἶδος en sentido derivado, no en el sentido de οὐσία.

La sensación es, pues, una cierta presencia (= llegar a ser), presencia de lo sentido (visto, etc.); en toda presencia hay un agente, y aquí el agente es lo sentido mismo. Pero —y aquí viene lo esencial— la sensación ha de ser un modo de presencia no reductible a la φύσις: no es lo mismo la presencia de esto en el sentido de «esto llega a ser» que en el sentido de «yo veo

esto»; es preciso que la presencia del verde en la visión sea distinta de la presencia del verde en la hoja del árbol, que no suponga que el ojo es o puede ser φύσει verde, y que la presencia del calor en la mano no consista en que la mano se pone a la temperatura en cuestión; por el contrario, la mano es capaz de sentir el calor solo porque mantiene su propia temperatura, mientras que un cuerpo muerto toma la que se le comunique; precisamente lo recibido de modo físico no es sentido: una piedra no puede sentir el calor, precisamente porque se calienta.

Todo padecer φύσει es «recibir» la μορφή de otra cosa (es una «asimilación»: hacer(se) semejante: ὁμοίωσις), porque lo que llega a ser-A llega a ser por obra de algo que es-A. Pero el padecer que tiene lugar cuando algo se hace presente αἰσθήσει (no φύσει) tiene de especial que es un padecer ἄνευ τῆς ὕλης («sin la ὕλη»); Aristóteles dice: «como la cera recibe del anillo la marca sin el oro ni el hierro» (De an., 424 a 19-20; se refiere a un «sello» que se llevaba en el anillo). Veamos qué quiere decir esta comparación (a menudo superficialmente interpretada):

1. Por lo que se refiere al «recibir» (= padecer), la cera recibe una marca que es *de oro o de hierro* (no una marca «en sí», a la que le acontece ser de oro o de hierro como podría acontecerle ser de cera): la ὕλη del sello es el oro o el hierro; de cera no se hacen tales sellos; y el sello está ahora presente en la cera como sello, por lo tanto no como algo de cera; por su parte, la cera sigue siendo la cera cuando la marca del oro o del hierro (que no será nunca de cera, sino de oro o de hierro) ha quedado sobre ella. La cera recibe una marca que es de oro o de hierro, pero no porque la cera sea oro o hierro; la cera no es ὕλη de la marca. Cosa esencialmente distinta de lo que ocurre cuando de mármol se hace una estatua: el mármol es ὕλη de la estatua, la estatua misma es *de* mármol.

2. Por lo que se refiere al actuar:

En la presencia φύσει la acción del agente es la ἐνέργεια de su cualificación para tal acción; por tanto, es un movimiento; el agente, al mover, se mueve él mismo; ser agente (esto es: actuar) es ἐνέργεια de una δύναμις; en relación con ello, el agente en el actuar «físico» es *esto*. El carácter de «*esto*» se debe a la ὕλη. Pues bien, el «ser sentido» de lo sentido

no es ningún movimiento κατὰ φύσιν por parte de lo sentido, no es ὕλη-μορφή en ello; lo sentido no cambia en absoluto por el hecho de ser sentido; en relación con ello, lo sentido no es sentido (no «actúa») como *esto*, sino como «de este carácter»; no sentimos *esto*, sino, por ejemplo, tal matiz de verde, que en principio podría darse en otra cosa, no solo en *lo* verde del caso.

En el sentido en que es presencia (sentido que no es el de φύσις), la sensación es ἐνέργεια de una δύναμις, y lo es por ambos lados: el de lo sentido y el de lo sentiente; la ἐνέργεια de lo uno es a la vez la ἐνέργεια de lo otro. Refiriéndose a este peculiar modo de presencia que es la sensación, Aristóteles no tiene ningún inconveniente en emplear las nociones de δύναμις, ἐνέργεια y εἶδος; en cambio evita, por lo general, ὕλη y μορφή.

La sensación, fundamentalmente, no es algo presente; lo presente en la sensación es el mismo αἰσθητόν (el color, etc.). La sensación no es, ante todo, algo presente, sino un modo de *presencia*, que Aristóteles determina como no οὐσία y como ἄνευ τῆς ὕλης. Por otra parte, este especial modo de presencia no se limita al hecho inmediato de la sensación (el ver un color, oír un sonido), sino que abarca fenómenos más complejos; así:

Aristóteles afirma que hay «cinco sentidos», pero que, en cierto modo, son uno (αἴσθησις κοινή; escol.: «sensus communis»), porque: identificamos lo sentido por sentidos diferentes (así, sentimos lo amargo a la vez como amarillo, tratándose de la bilis), discernimos los sensibles de sentidos distintos como sensibles de sentidos distintos, y hay cosas que son sensibles sin ser «propias» de ningún sentido (como: movimiento, reposo, figura, magnitud, número). Por lo demás, la sensación tomada como el *hecho* de sentir, no como una forma de presencia, no agota el ámbito de la presencia en cuestión; no todo lo presente αἰσθήσει es algo que esté siendo sentido; pero sí depende esa presencia del hecho de la sensación: no es posible sin sensación y es siempre semejante a la sensación. Para designar la presencia αἰσθήσει en toda la amplitud de su ámbito, Aristóteles emplea el término φαντασία (aparición, mostrarse), que ha solido traducirse por «imaginación»; la φαντασία es ontológicamente αἴσθησις (es decir:

αἴσθησις como modo de presencia), pero no lo es ónticamente (es decir: no sensación de hecho).

5.4.2. El νοῦς

La sensación es el modo inmediato de conocimiento. El conocimiento (en principio el «ver» platónico) es para Aristóteles presencia ἄνευ τῆς ὕλης. Pero hasta ahora, por tratar de la sensación, solo hemos tratado de la presencia ἄνευ τῆς ὕλης como presencia no en el sentido de οὐσία, por lo tanto como presencia que (incluso en el modo de la αἴσθησις) solo tiene lugar en un subyacente y limitada a las cualificaciones que el εἶδος subyacente comporta: lo mismo que una piedra es δυνάμει caliente (y, por lo tanto, es fría), pero no es δυνάμει músico (ni, por lo tanto, es amúsico), también el ojo es δυνάμει (pero en un modo de presencia distinto) rojo o amarillo o, en general, de cualquier color, pero no salado o grave. En la presencia αἰσθήσει hay un εἶδος subyacente, que es el que determina en el ojo la capacidad de ver, en el oído la de oír, etc.; y este εἶδος subyacente es el alma, porque el alma está en el ojo como capacidad de ver, en el oído como capacidad de oír, etc. Por ello, de lo presente αἰσθήσει podemos decir que está presente «en el alma».

Pero Aristóteles hereda de Platón el problema del νοεῖν como un ver referido al εἶδος mismo como tal y esto en Aristóteles quiere decir: presencia «sin la ὕλη» del εἶδος-οὐσία mismo; presencia en el modo de conocimiento (no de φύσις), y a la vez presencia no de rojo o de salado o de grave, sino de hombre *como hombre* o de caballo *como caballo*. Esto es lo que significa la palabra νοῦς en Aristóteles: presencia —en el sentido de οὐσία— sin la ὕλη, por lo tanto presencia del *ser* (εἶδος-οὐσία) mismo, no de *lo* que es.

Notemos, en primer lugar, que, si no (a primera vista) por la vía a través de la cual se plantea, sí por su contenido, este problema está en clara consonancia con el problema del «primer motor». Allí llegábamos a hablar de una presencia (εἶδος) del εἶδος mismo, de un εἶδος εἶδος, en la que no

podía ser cuestión de ὕλη. Aquí nos encontramos ante lo mismo; y en ambos lugares veníamos de antemano obligados a admitir que se trata de una presencia que no tiene ya el carácter de φύσις, de algo que está «más allá de la φύσις».

El νοῦς es presencia del εἶδος-οὐσία mismo, por lo tanto no «en un subyacente». Y es presencia del εἶδος, no de tal tipo de εἴδη delimitado por la cualificación del εἶδος subyacente, esto es: no como lo visible está limitado al color por la cualificación que el alma comporta en el ojo, ni como lo audible está limitado al sonido por la cualificación que el alma comporta en el oído. Digamos: el νοῦς es presencia de «cualquier» εἶδος, presencia del εἶδος no por ser tal o cual εἶδος, sino por ser εἶδος. Y esto choca abiertamente con la idea de que la cualificación para esa presencia resida precisamente en un εἶδος determinado (a saber: el «alma»), porque todo εἶδος, por ser determinación, comporta cualificación para ciertas cosas y no para otras. Y, sin embargo, el νοῦς debe pertenecer de algún modo al alma, puesto que estamos tratando de un problema de «conocimiento». Esto parece obligarnos a admitir que el alma, en cierto modo, no es *un* εἶδος determinado; pero ¿cómo no va a serlo, si es el *ser* de un *determinado* tipo de ente?; empecemos por decir que, que sepamos, solo el alma *del hombre* tiene νοῦς, y que ahora Aristóteles ya no está considerando al hombre como un ente φύσει entre otros, ni como un «viviente», sino precisamente como hombre; el hombre ¿es un ente circunscrito a una determinación, o el ser-hombre consiste en la presencia de toda determinación, en *la* presencia misma?; el «contenido» del ser-hombre ¿no es la abertura misma del mundo, de un lado a otro, del cielo y la tierra, de dioses y hombres?; este es un tema constante en la filosofía griega: Parménides decía que «lo mismo es νοεῖν y ser», Platón que «lo que proporciona ἀλήθεια a lo conocido» es lo mismo que «entrega al que conoce la capacidad de conocer», etc.

La «capacidad» (δύναμις) de νοεῖν es una δύναμις de carácter muy especial, porque no es δύναμις para la presencia de esto o lo otro, sino δύναμις para la presencia: *a)* del εἶδος mismo como tal, *b)* por lo tanto, de cualquier εἶδος. Como para «ser olivo» (para el εἶδος olivo) hay una

δύναμις determinada, que es «no-ser olivo», etc., así a la presencia del εἶδος como tal, al εἶδος εἶδος, corresponde una δύναμις que no es δύναμις para esto o aquello, sino la δύναμις a secas, el no-ser pura y simplemente. El alma, como capaz de νοεῖν, no-es nada por lo mismo que es, en cierta manera, todo, por lo mismo que le pertenece la δύναμις para la presencia del εἶδος mismo como tal; si el alma fuese algo determinado, sería también δυνάμει algo determinado, como la semilla es δυνάμει planta y no casa; pero lo que puede hacerse presente en el «pensamiento» (llamémosle así al νοῦς) es tanto la planta como la casa como cualquier otro εἶδος; el νοῦς, como «capacidad», es ὁ τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι: «el νοῦς capaz de llegar a ser todo»; el alma, pues, en cuanto capaz de pensar, no puede tener, en sí y por sí misma, una determinación propia.

Ciertamente el pensamiento no es solo «capacidad» de pensar; es también pensar. La noción de δύναμις implica un cierto «padecer» y es inseparable de la noción de algo así como un movimiento. En efecto, la δύναμις es cualificación para…, y ese «para…» se cumple por obra de algo cuya virtud no es la δύναμις, sino la ἐνέργεια: lo frío se hace caliente por obra de lo caliente, etc. ¿Es también el νοεῖν un «padecer»?; en cierto modo sí, porque el εἶδος presente se nos impone, conocer es «reconocer», «dejar ser»: el conocimiento es algo «pasivo», conocemos lo que es y tal como ello mismo es. Pero, entonces, ¿algo «actúa» sobre el νοῦς (entendido este como δύναμις)?; si es así, lo que actúa es lo que se hace presente en el νοεῖν a partir de la mencionada δύναμις, porque ya sabemos que el actuar y padecer es «asimilación», que lo δυνάμει A llega a ser A en virtud de algo que es ἐνεργείᾳ A; pero aquí la dificultad es grave, porque:

a) Lo que actúa φύσει actúa en virtud de su propio εἶδος, de la determinación que le pertenece, mientras que la capacidad de hacerse presente en el pensamiento no pertenece a tal o cual εἶδος, sino al εἶδος como tal, por lo tanto a cualquier εἶδος. Un perro es agente en el llegar a ser de otro perro por ser perro, es decir: lo formalmente agente es aquí el εἶδος perro; pero «perro», o cualquier otro εἶδος, es pensable («inteligible») no

por ser «perro» o lo que sea, sino por ser εἶδος. Lo «agente» aquí no es el εἶδος perro o el εἶδος caballo, sino —digamos otra vez— el εἶδος εἶδος.

b) El agente en el «llegar a ser perro» es «perro», no es esencialmente este o aquel perro, pero sí es siempre algún perro concreto; se trata del εἶδος, pero del εἶδος en cuanto inseparable de la ὕλη (en otras palabras: se trata de la μορφή); este perro es hijo de aquel perro, siempre de un perro determinado. En cambio, el εἶδος presente en el pensamiento no tiene nada que ver en particular con ninguna de las cosas concretas que responden a ese εἶδος; le es esencial el no depender de ninguna ὕλη.

c) Algo determinado que actúa (esto es: perro o caballo, caliente o fluido) actúa sobre aquello que tiene la δύναμις adecuada; la δύναμις es cualificación. Pero el νοῦς, entendido como δύναμις, como capacidad de pensar no es δυνάμει nada determinado, sino simplemente δύναμις; por tanto, no puede padecer por obra de nada determinado. Y, en efecto, esta δύναμις no es δύναμις para *tal* εἶδος *determinado*, sino para la presencia (εἶδος) del εἶδος como εἶδος.

Cualquiera que sea la problematicidad de tal afirmación, en lo anterior ha quedado ya dicho que lo «agente» (en algún sentido) en el νοεῖν no es el εἶδος A o el εἶδος B, sino el εἶδος εἶδος. Recordemos que, para Platón, el «motor» (por así decir) del νοεῖν es «la idea del bien», que está de antemano supuesta, aunque no reconocida como tal; es el recuerdo de la idea como idea (por tanto, de la idea misma de idea) lo que empuja al alma más allá de la presencia inmediata; y ello es así porque, por una parte, en la propia presencia inmediata está supuesto (por tanto, brilla de algún modo) aquello en lo que consiste la presencia misma como tal, en lo cual, por otra parte, consiste la esencia misma del alma («el ojo es de la naturaleza del sol»); «la idea del bien» es el «fin» del camino, y como tal (es decir: como principio motor y rector) está presente desde el comienzo.

Lo agente en el νοεῖν no es ahora el εἶδος caballo, luego el εἶδος perro, porque ni perro ni caballo son pensables por ser perro o caballo, sino que uno y otro lo son por ser εἶδος. Por eso lo agente en el νοεῖν es uno y lo mismo: el εἶδος pura y simplemente, el εἶδος εἶδος. Frente a la δύναμις puramente δύναμις que es «el νοῦς capaz de llegar a ser todo», está la

ἐνέργεια puramente ἐνέργεια que es ὁ τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα ποιεῖν: «el νοῦς capaz de hacer todo» o (si se quiere evitar el término «capaz», que se aplica mal aquí y que precisamente no está en el texto griego) «el νοῦς tal que es propio de él hacer todo».

El νοῦς «tal que es propio de él hacer todo» y el νοῦς «capaz de llegar a ser todo» no son «dos», como no son «dos» el *ser* y el *no-ser* de Parménides, ni siquiera son uno *y* el otro. Del νοῦς «tal que es propio de él hacer todo» dice Aristóteles que es χωριστός («separable») —esto es: «separable» con respecto al viviente concreto al que llamamos hombre—, que es θύραθεν (= «que viene de fuera») y que solo en cuanto «separado» (χωρισθείς) es lo que propiamente es, a saber: ἀθάνατον («inmortal») y ἀίδιον («siempre»). Es bien claro que Aristóteles no está afirmando lo que nosotros llamaríamos «inmortalidad del alma»; el alma precisamente no es «separable» (es la μορφή del viviente; no hay alma si no hay viviente, y el viviente es cuerpo), bien que «del» alma (de la del hombre, que sepamos) es algo que sí lo es, algo de lo que, por otra parte, carecería de sentido decir que es «uno para cada hombre», a no ser que con esto quisiésemos decir que es *uno* y que ese uno es «para cada hombre». Ya se habrá notado que las explicaciones de Aristóteles (tratando en general del «alma») acerca de la naturaleza del νοῦς «agente» son las mismas que en otros pasajes (donde no trata expresamente del alma) nos da acerca de la naturaleza del «motor inmóvil»; por otra parte, en el mismo «De anima», Aristóteles remite expresamente a Anaxágoras; y en el libro Λ de la «Metafísica», generalmente considerado como «la teología de Aristóteles», donde Aristóteles no está hablando del alma, sino de «el dios» (es decir: del «primer motor»), llama a este «el νοῦς», y precisa: no el νοῦς como *capacidad* de pensar (traducimos νοεῖν por «pensar»), porque el primer motor es la ἐνέργεια misma (ninguna δύναμις puede pertenecer a lo absolutamente primero, porque toda δύναμις recibe de algo su cumplimiento), sino el νοῦς ἐνέργεια, es decir: la νόησις. Pero, si es pensamiento, ¿de qué es pensamiento?, ¿qué «piensa»?:

a) La νόησις no puede ser pensamiento ahora de esto y luego de lo otro, porque es inmutable; y ello en un doble sentido: por una parte, no puede ser

ningún «discurrir» (διανοεῖσθαι, διάνοια), sino un ver inmediato y sin esfuerzo; por otra parte, también lo pensado ha de ser por sí mismo inmutable; y lo inmutable καθ’ αὑτό es el εἶδος, no como εἶδος de esto o lo otro, sino como εἶδος; el εἶδος caballo es inmutable no por ser «caballo», sino por ser εἶδος; la inmutabilidad pertenece no al εἶδος A o al εἶδος B, sino a εἶδος, al εἶδος εἶδος.

b) Lo pensado ha de ser lo supremo, lo «mejor»: «el bien» y «la belleza»; porque la νόησις no es búsqueda, sino plenitud.

c) Si la νόησις fuese pensamiento de esto o de lo otro, en general de algo distinto de la νόησις misma, sería capacidad (δύναμις) cuyo cumplimiento consistiría en esa otra cosa, de la cual «dependería», por la cual sería de algún modo «afectada» y por obra de la cual «padecería».

Estas tres consideraciones —*a, b* y *c*—, que en el fondo son una sola, nos conducen a esto: «el pensamiento es pensamiento del pensamiento» (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις; Metaph., 1074 b 34-35).

Lo que no aparece en la «teología» de Aristóteles y sí en su análisis del alma, es el νοῦς como lo absolutamente δύναμις. Al dios no le toca en modo alguno el no-ser; el dios permanece ajeno a todo lo que no es plenitud, *ser*, bien y belleza. Recuérdese a Heráclito: «Para el dios todo (es) hermoso y bueno y justo; los hombres, en cambio, toman lo uno como injusto, lo otro como justo» (B 102). La absoluta superioridad de lo divino es verdaderamente, para los griegos, unilateralidad ontológica; el dios no alcanza el otro lado, pero el otro lado es esencial. Si el νοῦς es «separable» con respecto al hombre, no así el hombre con respecto al νοῦς; el hombre es-hombre en virtud de su relación al νοῦς; pero esta relación es a la vez privación; el hombre piensa por cuanto no-piensa; de una planta no se puede decir que no-piensa, del dios tampoco; esto precisamente es algo que solo le acontece al hombre; y ello es algo así como un privilegio ontológico del hombre, porque la δύναμις (el modo aristotélico de entender el no-ser) pertenece esencialmente al *ser*.

En el fondo, pues, de la explicación que toca al ser del hombre, encontramos no un particular εἶδος «hombre», ni siquiera un modo especial de εἶδος, sino el *ser/no-ser* mismo, el εἶδος εἶδος y la correspondiente

δύναμις absolutamente δύναμις. Aristóteles busca: una ontología de la φύσις, una ontología del ser vivo, etc.; pero no se le ocurre buscar una ontología (particular) del hombre (o, como también se dice hoy, una «antropología filosófica»); no hay una delimitable filosofía del hombre, porque no hay aquí nada que delimitar (Heráclito: «aun recorriendo todo camino, no encontrarás los límites del alma», B 45), porque el ser-hombre del hombre consiste en la ἀλήθεια, en el *ser* mismo.

> Es frecuente leer que Aristóteles, comparado a Platón, atribuye a lo sensible un papel «más importante» en la génesis del «conocimiento superior», ya que —es frecuente leer, repetimos— Aristóteles piensa que el «entendimiento agente» («entendimiento» o «intelecto» es aquí la traducción de νοῦς) produce sobre el «entendimiento paciente» («paciente» es «que padece», es decir: «capaz de llegar a ser…») las representaciones intelectuales partiendo de las representaciones sensibles, que estas no son la «causa eficiente» (versión de «agente»), pero sí el «material» en esa producción; más «intuitivamente» se nos dice que el «entendimiento agente» ilumina los φαντάσματα (es decir: lo presente en la φαντασία) y así «proyecta» sobre el «entendimiento paciente», que es «como una pantalla», la representación intelectual; de este modo —leemos— la representación intelectual procede de la representación sensible «por abstracción»; *abstrahere* significa: «sacar algo de algo». Pues bien:

1. En ninguna parte nos dice Aristóteles, ni nos da pie para pensarlo, que el νοῦς «agente» «actúe» sobre los φαντάσματα, que *de* lo sensible el νοῦς produzca lo «inteligible» (νοητόν), ni que la δύναμις para la presencia de lo «inteligible» pertenezca a la sensación o a la φαντασία. Como en Platón, el νοεῖν (en el alma) no tiene lugar sin presencia sensible, sin φαντασία; pero, también como en Platón, entre lo sensible y lo inteligible hay un verdadero «abismo» que no se puede llenar estableciendo un proceso de «paso» que signifique un «obtener», «derivar» o «sacar» lo uno

de lo otro. En la presencia de lo inteligible, en el νοεῖν, aquello *de lo cual* llega a ser es el propio νοῦς como δύναμις («el νοῦς capaz de llegar a ser todo»), *qué* llega a ser es el εἶδος precisamente en cuanto εἶδος (lo «inteligible»), aquello *por obra de lo cual* llega a ser es «el νοῦς tal que es propio de él hacer todo», y este mismo νοῦς, por cuanto es el εἶδος εἶδος, es el *fin*. La teoría aristotélica del νοεῖν no deja ningún hueco en el cual pudiera instalarse la presencia sensible. ¿Qué significado tiene entonces la afirmación de que el νοεῖν no tiene lugar sin φαντασία? Esa afirmación versa no sobre el νοῦς mismo, sino sobre el alma; se refiere al νοεῖν en cuanto que se da de algún modo en el hombre; «no sin φαντασία» quiere decir: formando parte del conocer del hombre, por lo tanto no aparte de aquello que es propio del hombre como «viviente». El νοῦς *de suyo* es ajeno a la φαντασία, por lo mismo que *de suyo* no es algo *del hombre*.

2. Con «abstracción» se pretende traducir ἀφαίρεσις, y este término aparece ciertamente con bastante insistencia en Aristóteles, pero precisamente designando no la producción de lo «inteligible» (ni tampoco algún aspecto de ella), sino una restricción de validez que Aristóteles aplica al contenido de cierto saber, concretamente de la *matemática*. Veamos:

Lo matemático no es «sin la ὕλη»; por el contrario, incluso matemáticamente considerado, mantiene su individualidad concreta: *este* triángulo es otro (incluso para el geómetra) que *aquel* triángulo, aun en el caso de que los dos sean iguales; dos rectas son dos, aunque por principio no difieren en nada la una de la otra; igualmente las cantidades: *estos* veinte pies son precisamente *estos*, de otro modo no se podrían sumar a otros veinte. Lo matemático no es en absoluto ajeno a la ὕλη. Sin embargo, la ὕλη es cualificación, tal o cual ὕλη, y de esto sí prescinde el matemático; al matemático no le interesa *de qué* son sus figuras o sus cantidades; incluso como figuras o como cantidades tienen que ser de algo, no se las puede considerar «aparte de la ὕλη», pero sí «aparte de tal o cual ὕλη», y esto es lo que hace el matemático. Claro que esto significa considerarlas al margen de la φύσις, al margen del «llegar a ser», «sin movimiento». La matemática «toma aparte» algo (la figura o la cantidad) que de suyo no *es* aparte, lo

cual quiere decir que lo toma al margen de su *ser*. Este «tomar aparte» es la ἀφαίρεσις.

De los saberes matemáticos, «el más próximo» a la filosofía es aquel en el que la consideración matemática es más adecuada al tema, es decir, aquel en el que se trata de algo que es sensible y concreto, pero que no nace ni perece; este saber es la astronomía; el sistema de las esferas es una construcción matemática, pero es filosóficamente aprovechable, porque se trata de entes cuyo ser no es violentado por ese género de consideración.

Finalmente, una observación acerca del sistema de las esferas, una vez caracterizado el «motor inmóvil» como «el νοῦς». Esta caracterización hace aún más clara la imposibilidad de pensar «varios» motores inmóviles (las «inteligencias» de los escolásticos). Todo hace pensar que el νοῦς pertenece de algún modo a cada esfera como principio motor, y quizá según un orden jerárquico, «de arriba a abajo», en el que el hombre es «el otro» extremo. En algunos pasajes, Aristóteles habla de los astros como de seres con alma; recuérdese que también en Platón eran «dioses» (cf. 4.5).

5.5. La «lógica»

5.5.1) Λόγος, λέγειν, es siempre determinación de *algo* como *algo*, decir *algo* de *algo*; por tanto, requiere dos términos: un «sujeto» y un «predicado». No todo enlace de dos términos es λόγος en este sentido; por ejemplo: «hombre bueno» no es λόγος, mientras que sí lo es «(todo o algún) hombre (es) bueno». Lo que hay en el λόγος es la composición de dos términos de distinto carácter: uno entra como ὄνομα (mera designación de algo, «nombre»), otro como ῥῆμα, palabra que se suele traducir por «verbo», pero que no corresponde del todo a la noción morfológica habitual de «verbo»; Aristóteles define ῥῆμα diciendo que es προσσημαῖνον χρόνον: «algo que significa tiempo»; en efecto, si decimos «lo breve bueno», podemos decirlo como enlace substantivo-adjetivo (para decir que a lo breve bueno le acontece tal o cual cosa, en este caso no es λόγος) o como enlace sujeto-predicado (significando que lo breve es bueno, en este caso sí es λόγος), y lo que diferencia el segundo caso del primero es que en el segundo, aunque no haya un «verbo», hay una determinación de tiempo, como lo demuestra (incluso sin mayor análisis) el que el enunciado en cuestión puede equivaler, bajo ciertas restricciones, a «lo breve es bueno», pero no a «lo breve fue bueno» o «lo breve será bueno»; cierto que, cuando hay un «verbo», es este el que contiene la expresión de tiempo: «es», «fue», «será» (incluso el «aspecto» es tiempo, porque «duración», «cumplimiento», etc., son nociones temporales; «tiempo» no es solo «localización en el tiempo»). En cambio, el ὄνομα es σημαντικὸν ἄνευ χρόνου: «significativo sin tiempo».

Aristóteles, además, distingue el λόγος ἀποφαντικός (de ἀπόφανσις: poner de manifiesto algo a partir de ello mismo) de formas de λόγος que no son ἀπόφανσις, como el ruego, el mandato, la pregunta. Lo que nosotros llamamos «proposición» es el λόγος ἀποφαντικός de Aristóteles.

La referencia del predicado al sujeto puede ser κατάφασις («afirmación») o ἀπόφασις («negación»; ἀπό es «de» en el sentido de «apartar algo de algo»).

Por otra parte, lo que se dice, o se dice de una cosa concreta (en ese caso hay lo que nosotros llamamos «proposición singular») o se dice de una determinación; una determinación (como «caballo» o «músico») es siempre un «universal», pero lo que se dice de ella puede decirse ello mismo universalmente (entonces hay «proposición universal») o no («proposición particular»). La proposición universal expresa que al sujeto le pertenece καθ' αὑτό el predicado, la particular expresa que le pertenece κατὰ συμβεβηκός. En cuanto a las singulares, Aristóteles, en la teoría del silogismo, las va a dejar de lado por razones que veremos enseguida.

La «universal afirmativa» será, por ejemplo, πᾶς ἄνθρωπος δίκαιος («todo hombre (es) justo»); su negación pura y simple (su ἀντιφατικόν: «contradictorio») es οὐ πᾶς ἄνθρωπος δίκαιος («*no* todo hombre (es) justo»), que no puede tener en común con la anterior ni verdad ni falsedad y que viene a ser nuestra «particular negativa»; en cambio el «contrario» (ἐναντίον), con el que puede tener en común falsedad, pero no verdad, es οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος δίκαιος («no hay hombre justo», nuestra «universal negativa»), cuyo «contradictorio» es tἔστιν ἄνθρωπος δίκαιος («hay hombre justo», nuestra «particular afirmativa»). Lo «contradictorio» y lo «contrario» son los dos modos de lo «opuesto» (ἀντικείμενον «contra-puesto»); Aristóteles no habla de «subcontrarias» ni de «subalternas». Además, en cuanto a la ley de las «subalternas», según la cual, siendo verdadera la universal, también lo es la particular y, siendo verdadera la particular, la universal puede ser verdadera o falsa, habría mucho que discutir: estaría claro que esa ley es válida si la universal dijese simplemente que *de hecho* todos los A son B, y la particular que lo es algún A; pero lo que propiamente dice la universal es (tal como la entiende

Aristóteles) que A es καθ’ αὑτό B, y la particular que lo es κατὰ συμβεβηκός. Aristóteles parece indicar que la particular excluye la universal (no excluye que B pertenezca de hecho —«por coincidencia»— a «todos los A», pero sí que pertenezca a A καθ’ αὑτό); fue su discípulo Teofrasto quien, al llamar a la particular «indeterminada», decidió la cuestión a favor de la «ley» mencionada.

Las relaciones de «oposición» que Aristóteles establece entre los diversos tipos de proposiciones hacen algo más que constituir reglas técnicas de verdad y falsedad; para Aristóteles, el λόγος ἀποφαντικός en sentido primero es la proposición universal afirmativa, porque solo en ella algo se determina en sí y por sí mismo; si los demás tipos de proposición son λόγος ἀποφαντικός, es porque todos «se refieren a uno», y esto se manifiesta en que podemos definir todos los tipos de proposición partiendo de la universal afirmativa mediante relaciones de contradicción y contrariedad.

5.5.2) ¿Se puede invertir (ἀντιστροφή: escol. «conversión») la relación sujeto-predicado? Por de pronto, eso no tiene sentido alguno cuando el sujeto es una cosa concreta («proposición singular»), porque una cosa concreta no «se dice de…», no puede ser predicado. Por lo que se refiere a las demás proposiciones, Aristóteles examina la cuestión de la conversión de dos maneras, que vamos a ver; advirtamos antes que, cuando Aristóteles habla de conversión —sin decir más—, se refiere a la inversión de la relación sujeto-predicado sin cambiar nada más (es decir: la conversión «simpliciter» de los escolásticos) y de modo que las dos proposiciones —la anterior a la conversión y la resultante— tengan que ser o verdaderas ambas o falsas ambas (mientras que la conversión en general de los escolásticos solo exige que, si es verdadera la primera, tenga que serlo la segunda, no a la inversa, aunque de hecho en la conversión «simpliciter» ocurre también a la inversa). Los dos tratamientos aristotélicos del problema de la conversión —que aparecen en obras distintas— son:

1. (En los «Tópicos»). Por lo que se refiere al carácter del predicado, puede ocurrir:

— Que la proposición dé la definición misma (ὅρος) del sujeto (en todo este tratamiento se considera que el sujeto es un εἶδος); entonces es convertible.

— Que dé una determinación que sirve de base para la definición; esta determinación es el γένος («género»), y la proposición no es en este caso convertible.

— Que dé algo en lo cual está supuesto el εἶδος y que es comportado por el εἶδος, si bien no forma parte de su definición (por ejemplo: «todo hombre es capaz de aprender gramática»); este tipo de predicado se llama ἴδιον (escol: *proprium*: «propiedad»); en este caso la proposición es convertible.

— Que dé un συμβεβηκός, por ejemplo: «(algún) hombre es blanco»; este tipo de proposición no es convertible; cierto que *como hecho* «(algún) hombre es blanco» es solidario «(algún) blanco es hombre», pero la estructura de este último enunciado es ontológicamente falsa: es, por principio, «hombre» el sujeto y «blanco» el predicado.

Esta enumeración de tipos de predicados es la base de la tradicional doctrina de los «predicables», establecida por *Porfirio* (siglo III d. de C.) en su «Introducción» (Εἰσαγωγή) a las «Categorías» (en cierto modo, a todo el ὄργανον) de Aristóteles. Las modificaciones que Porfirio establece en la enumeración de Aristóteles son las siguientes:

a) Puesto que la definición se hace añadiendo al «género» cierta nota, a la que ya Platón y Aristóteles llamaban «diferencia» (διαφορά), Porfirio añade como «predicable» la «diferencia» y suprime la «definición», que considera reducible al género y la diferencia.

b) Introduce además como un «predicable» el propio εἶδος, de donde (en la terminología actual): la «especie» (*species* es la traducción latina de εἶδος). Esto es un serio apartamiento de la intención fundamental de la «lógica» de Aristóteles; en efecto:

En la mencionada enumeración aristotélica de los tipos de predicados, el εἶδος era tomado no como un «predicable», sino como el *sujeto*, mientras que en el esquema de Porfirio el sujeto tendría que ser una cosa concreta. La «lógica» de Aristóteles es toda ella un examen de las condiciones

generales de la dependencia de unas *determinaciones* con respecto a otras, es decir: la expresión de una ontología fundamentalmente platónica, basada en la noción de εἶδος.

Es también esa la razón de que Aristóteles deje de lado en su teoría del silogismo las «proposiciones singulares».

2. (En los «Primeros analíticos»). Independientemente del carácter del predicado: son convertibles sin más la universal negativa y la particular afirmativa; en cambio, si convertimos la universal afirmativa, el nuevo predicado será συμβεβηκός para el nuevo sujeto, por lo tanto la proposición se hará particular, y, además, solo la verdad de la primera proposición exige la verdad de la segunda, mientras que la falsedad de la primera no exige la falsedad de la segunda (escol.: conversión «per accidens»); la particular negativa no se puede convertir de ningún modo.

5.5.3) Un silogismo se compone de tres «términos» (ὅροι) conectados en tres proposiciones («premisas» —προτάσεις— y «conclusión» —συμπέρασμα—); el término que figura en las dos premisas se llama «medio» (τὸ μέσον), los otros dos se llaman «extremos» (τὰ ἄκρα).

Es frecuente encontrar mencionado como ejemplo de silogismo alguno del siguiente tipo: «Todo hombre es mortal, Pedro es hombre, luego Pedro es mortal». Este ejemplo no es aristotélico, por una razón fundamental y varias menos fundamentales:

a) Aristóteles no incluye nunca en un silogismo proposiciones singulares: el silogismo no es otra cosa que la dependencia de las determinaciones unas con respecto a otras; ahora bien, la determinación es siempre un «universal». Esta es la razón fundamental; además:

b) Literalmente, Aristóteles pone las proposiciones en un silogismo —por lo general— no en la forma «A es B», sino en la forma «a A le pertenece B» (literalmente: «para A rige de antemano B», cf. 5.1) o «de A se dice B», es decir: el predicado en nominativo y el sujeto en genitivo con κατηγορεῖσθαι («ser dicho de») o en dativo con ὑπάρχειν.

c) Aristóteles formula sus silogismos en la forma gramatical de periodos condicionales, cuya apódosis (que presenta la conclusión) va encabezada

por «(es) necesario (que)» (en griego: ἀνάγκη seguido de frase en infinitivo).

En suma, literalmente, un silogismo aristotélico sería, por ejemplo, así:

«Si A se dice de todo B, y B de todo C, es necesario que A se dice de todo C», o bien «Si A pertenece (ὑπάρχει) a todo B, etc.». Esto en el formulismo que se suele emplear actualmente sería: «Todo B es A, todo C es B, luego todo C es A».

5.5.4) Si la conclusión del silogismo dice A de B (es decir: predicado A, sujeto B), entonces las premisas o bien dirán A de C y C de B, o bien C de A y de B, o bien A y B de C. Por tanto, hay tres «figuras» (σχήματα) del silogismo. Haciendo entrar ahora en juego la posibilidad de que cada una de las premisas sea universal o particular, afirmativa o negativa, se tienen muchas combinaciones imaginables (16 —cuatro por cuatro— para cada figura), pero solo algunas de estas combinaciones de premisas dan lugar a conclusión y, por tanto, a silogismo; así, pues, hay un número bastante reducido de formas de silogismo, de las que Aristóteles hace una especie de inventario.

El silogismo es válido no en virtud de un principio distinto de él mismo, ni tampoco porque cumpla ciertas reglas; es autosuficiente. Pero esto, que vale para *el* silogismo, no vale igualmente para *cada una* de las figuras por separado; en este sentido solo vale para la primera; las otras dos son válidas por relación a la primera, su evidencia no es independiente de la evidencia de la primera figura, sino que consiste en que esos silogismos se reducen a silogismos de la primera mediante conversión (de una o ambas premisas) o mediante oposición (es decir: porque, si se suponen verdaderas las premisas y falsa la conclusión, se llega, razonando por la primera, a una contradicción). Por otra parte, solo por la primera figura se puede obtener un λόγος ἀποφαντικός en sentido primero (es decir: una proposición universal afirmativa); ahora bien, esto —que la conclusión sea universal afirmativa— solo ocurre en el primer modo de la primera figura (el «Barbara» de los escolásticos), y precisamente porque también las premisas son universales afirmativas; por tanto, este modo es *el* silogismo en sentido primero (a este modo pertenece el ejemplo que pusimos al final de 5.5.3), el

que directamente y en sí mismo pone de manifiesto la dependencia de las determinaciones. De hecho, en este modo piensa Aristóteles al establecer su teoría general del silogismo; así, lo de «mayor» (τὸ μεῖζον; también le llama τὸ πρῶτον ἄκρον: «el primer extremo»), «medio» (τὸ μέσον, ὁ μέσος ὅρος) y «menor» (τὸ ἔλαττον; también τὸ ἔσχατον ἄκρον: «el último extremo») significa relaciones de extensión (el medio incluye el menor y está incluido en el mayor) que solo se dan en el primer modo de la primera figura. Cierto que el medio se puede definir, en general, diciendo que es el que está en las dos premisas y no en la conclusión, pero ¿cómo definir «mayor» y «menor» de modo que la definición valga para todo silogismo?: un comentador, Juan Filópono (siglos V-VI d. de C.), propuso definirlos por su papel de predicado y sujeto (respectivamente) en la conclusión; esto, que fue generalmente aceptado, llevó consigo fijar el orden de las premisas en relación con el de los términos de la conclusión (premisa mayor o «primera», la que tiene el predicado de la conclusión; premisa menor o «última», la que tiene el sujeto de la conclusión); pero véanse las siguientes formas de silogismo, que aparecen en Aristóteles:

1. Si A pertenece a todo B, y B a todo C, necesariamente C pertenece a algún A.

2. Si A no pertenece a ningún B, y B pertenece a todo C, necesariamente C no pertenece a ningún A.

3. Si A pertenece a todo B, y B a algún C, necesariamente C pertenece a algún A.

4. Si A pertenece a todo B, y B no pertenece a ningún C, necesariamente C no pertenece a algún A.

5. Si A pertenece a algún B, y B no pertenece a ningún C, necesariamente C no pertenece a algún A.

Estas cinco formas corresponden al esquema de la primera figura, y Aristóteles llama a A «término mayor» y a C «término menor»; pero, entonces, en la conclusión el mayor es sujeto y el menor es predicado. Aristóteles, aunque cita estas formas, no las clasifica dentro de ninguna de las figuras; Teofrasto las considera de la primera (luego se dirá: «modos indirectos» de la primera). Pero, al introducirse la definición de «mayor» y «menor» como predicado y sujeto —respectivamente— de la conclusión,

hay que considerar C como mayor y A como menor, y, consiguientemente, pasar a primera la premisa que en la formulación aristotélica era segunda, de modo que el término medio será predicado en la primera y sujeto en la segunda, al revés de lo que ocurre en los silogismos típicos de la primera figura; en consecuencia, esas cinco formas legítimas de silogismo pasaron a constituir una figura independiente, a la que se dio el nombre de «cuarta figura» (esto no lo defendió Galeno, como se dice a veces, sino que es más tardío).

5.5.5) El «silogismo hipotético» y el «ilogismo disyuntivo» no aparecen en Aristóteles, en primer lugar porque tampoco aparecen proposiciones hipotéticas («si A, entonces B») ni disyuntivas («o A o B»), ni en general proposiciones que consistan en enlaces de otras proposiciones. Para ver por qué, nos fijaremos concretamente en el enlace hipotético: ¿qué significa la conexión «si A, entonces B» (siendo A y B proposiciones)?; en principio podemos entenderla de cuatro maneras:

1. Que B se sigue *lógicamente* de A (y de A por sí sola, sin otros supuestos). En este caso lo que tenemos no es una proposición, sino una argumentación (para lo cual A tendría que ser la unión de dos proposiciones al menos, porque no hay argumentación de una sola premisa) o bien una conversión de la proposición A en la proposición B.

2. Que no *ocurre de hecho* que, siendo verdadero A, sea falso B. Pero las meras coincidencias entre hechos —aunque «de hecho» se den— no son *verdad*, no son «ser», y, por tanto, no interesan aquí.

3. Que no *puede ocurrir* que, siendo verdadero A, sea falso B, pero entendiendo por «no puede ocurrir» el que de hecho no ocurre ni ocurrirá en ningún momento, es decir: según el concepto de «posible» de Diodoro Crono (cf. 4.7 y 5.2), que fue también quien defendió esta manera de entender el «si…, entonces…».

4. Que, en efecto, no puede ocurrir que, dándose A, no se dé B, pero haciendo consistir esta imposibilidad no en un simple hecho que acontezca en todo tiempo (Aristóteles preguntaría de dónde sacamos entonces el que tenga que ser así en todo tiempo), sino en una de estas dos cosas:

a) Las condiciones generales de la dependencia entre determinaciones (por ejemplo: «si ningún hombre es planta, ninguna planta es hombre»); entonces estamos en el caso 1.

b) Una dependencia entre ciertas determinaciones por sí mismas, dependencia que de suyo se expresa en una proposición universal del tipo aristotélico; por ejemplo: decimos que «si vuela, tiene alas» en cuanto admitimos que «todo lo que vuela tiene alas». Pero en este caso la *verdad* de que se trata la da la proposición universal, no el enlace hipotético.

El mismo razonamiento, *mutatis mutandis*, podría hacerse para la conexión «o… o…», la cual puede descomponerse en «si A, no B» y «si no A, B».

5.5.6) Aristóteles desarrolló algo que luego se llamará «lógica modal». Se trata de una «lógica» de proposiciones introducidas por:

— «*Es necesario* (es decir: se impone, es terminantemente presente, *es* a secas) *que*…» (ἀνάγκη: «necesidad»).

— «*Puede ser que*…» (δυνατόν: «posible»).

— «*Puede no ser que*…» (ἐνδεχόμενον, que literalmente significa «aceptado», «admitido»; la traducción habitual es «contingente»).

— «*No puede ser que*…» (ἀδύνατον: «imposible»).

Estas nociones en esta u otras versiones, se llamarán luego «modalidades» del ser. No son «ser» todas de la misma manera, sino que el ser a secas (el ser primero) es el «necesario».

Se puede establecer con las cuatro nociones «modales» un cuadro de «oposición» paralelo al de los cuatro tipos de proposiciones:

(A) *Es necesario*	*No puede ser* (E)
(I) *Puede ser*	*Puede no ser* (O)

(A) es lo que, de los cuatro tipos de proposiciones, era «universal afirmativa», (E) lo que era «universal negativa», (I) lo que era «particular afirmativa», (O) lo que era «particular negativa». Las relaciones de oposición son las mismas, y tienen el mismo significado de verdad y

falsedad, que si en vez de las cuatro «modalidades» pusiésemos los cuatro mencionados tipos de proposiciones; es decir: para (A) la «contradictoria» —con la cual no puede tener en común ni verdad ni falsedad— es (O) mientras que la «contraria» es (E), con la cual puede tener en común falsedad, pero no verdad, y cuya «contradictoria» es (I). También aquí se plantea la cuestión de si, siendo verdadero (A), lo es (I), y también aquí fue Teofrasto quien estableció que si, mientras que en Aristóteles parece más bien que no; para ser consecuente, Teofrasto tendría que haber establecido lo mismo para (E) y (O), pero no lo hizo, quizá porque en este caso tenía en contra una declaración terminante de Aristóteles.

5.6. Inciso sobre Aristóteles y Platón

Es el momento de hacer expresa cierta confrontación entre las estructuras que el pensamiento de Aristóteles nos manifiesta y aquellas otras que aparecían a través del pensamiento de Platón. En ambos casos el problema del filósofo es «qué es ser» o «en qué consiste ser», lo que por nuestra cuenta hemos llamado el problema ontológico. También en ambos casos ha quedado claro, aunque de maneras distintas, que la cuestión no es la de un «género supremo», esto es, de una especie de cumbre de la διαίρεσις; en Platón porque quedó claro en qué sentido a ciertas determinaciones (o «géneros») les es esencial burlar la διαίρεσις; en Aristóteles, en primer lugar, porque se mostró cómo la unidad de la noción de ser no es la de un género, por de pronto al tocar el tema de las categorías. Y algo más: tanto en Aristóteles como en Platón se habló de algo así como regiones de lo ente o tipos o modos de ente, pero al menos esto último se hizo de modo claramente diferente para uno y otro de los dos pensadores, como ahora recordaremos.

Ya desde Platón, pero ciertamente también por lo que se refiere a Aristóteles, el que la pregunta fuese «por el ser» estaba vinculado —recordémoslo— a la interpretación de la presencia en términos de ὄνομα-ῥῆμα, en términos «apofánticos», por más que esos términos no constituyen, ni en Platón ni en Aristóteles, *lo que* se interpreta, sino solo la articulación interpretativa misma. Esto quedó ya expuesto en capítulos anteriores.

Dado que la asunción del problema como problema «del ser» tiene que ver con la articulación de ὄνομα y ῥῆμα, la cuestión «qué es ser» es la cuestión «qué es ser A», «qué es ser B»; en Platón esto se traduce en que la

cuestión ontológica aparece siempre de modo inmediato como la cuestión de algún particular εἶδος, si bien el fondo de la cuestión es siempre la diferencia de preguntar por el εἶδος frente a cualquier preguntar por cosas, o sea, el que el εἶδος rehuya la tematización, rehuir que se expresa en el modo como Platón trata la cuestión del εἶδος *como tal,* o sea, de las determinaciones ontológico-fundamentales, o sea, de la ἀρετή, o sea, de τὸ ἀγαθόν. Los polos del problema que hemos designado respectivamente con los términos «ontologías particulares» y «ontología fundamental» son en Platón por un lado cada εἶδος y por el otro τὸ ἀγαθόν (o el εἶδος del εἶδος mismo o «mismo»/«otro» o etc.). La fecunda inestabilidad de este punto de vista reside en que, por una parte, la cuestión de un εἶδος solo se vuelve expresamente cuestión de un εἶδος cuando tropieza con lo específico del εἶδος como tal frente a la cosa, esto es, con las determinaciones ontológico-fundamentales (de ahí la indecidibilidad de la cuestión de si son εἴδη las determinaciones triviales, cf. al comienzo de 4.5), y, por otra parte, τὸ ἀγαθόν expresa no otra cosa que el propio rehuir la tematización (cf. en especial 4.1).

Lo que está en la base de toda la aludida problemática del εἶδος en Platón, esto es, la irreductible diferencia de estatuto entre εἶδος y cosa, entre ser y ente, Aristóteles lo asume de entrada de otra manera, a saber, evitando por de pronto conferir el carácter de cuestión ontológica (de cuestión «qué es ser») a la cuestión de este, aquel o el otro εἶδος. En cuanto que se trata de este, aquel o el otro, la cuestión es por principio óntica; cuestión de ser solo lo es la del εἶδος como tal, como punto de vista en general, digamos: la de que el ser tenga en general el carácter de εἶδος, no la de cuál o cómo es el εἶδος de esto o aquello. No hay, pues, ni siquiera de entrada o mientras no se muestre otra cosa, ontología particular de uno, otro y otro tipo de cosa. En Aristóteles hay ontologías particulares, pero no de tipos o especies, sino de ámbitos generales de lo ente. El lecho es τέχνῃ en cuanto lecho, pero el mismo ente, la misma cosa, si bien no en cuanto lecho, sino en cuanto trozo de madera, es φύσει. Estos dos modos de ser, φύσις y τέχνη, corresponden a ámbitos, no a especies o tipos; entre ellos no hay una frontera de contenido,

la misma cosa está en uno y en otro ámbito. No son, por otra parte, los únicos ámbitos que hay, ni hay en Aristóteles una lista cerrada de tales ámbitos; al menos uno podemos desde luego añadir a los dos citados: que el lecho se produzca, o simplemente que esté ahí en vez de haber sido retirado o destruido, no depende solo de un producir o saber hacer, pues se puede, por ejemplo, saber hacerlo y, sin embargo, decidir no hacerlo; hay, pues, algo que no es saber hacer, sino saber qué hacer, proyecto o designio; en griego προαίρεσις. Como τὰ φύσει ὄντα y τὰ τέχνῃ ὄντα, hay τὰ προαιρέσει ὄντα.

Ahora bien, el correlato de que no haya, ni siquiera en principio, una averiguación ontológica para cada tipo o especie de cosa es que tampoco hay, ni siquiera como había para Platón en el fracaso de aquella tematización del εἶδος, algo ontológico-y-a-la-vez-universal (universal en el sentido de común frente a la diversidad de aplicaciones). A fin de cuentas, aun sin ser un «género supremo», lo ontológico-fundamental de Platón sí que es en cierta manera general o universal. En cambio, en Aristóteles, la posición de la «filosofía primera» (que sería la ontología fundamental en el esquema terminológico que aquí hemos adoptado) no es en modo alguno la de algo general con respecto a la particularidad de las ontologías particulares, sino que la «filosofía primera» resulta ser una extrapolación (internamente necesaria) a partir de la ontología particular de τὰ φύσει ὄντα.

En 5.2.2, y remitiendo a 4.2, hemos caracterizado la filosofía con la palabra ἐπαγωγή. De lo dicho en los lugares de referencia se sigue que consideramos esta caracterización, en su aspecto más general, como válida tanto para Platón como para Aristóteles. Lo es, por de pronto, para toda la filosofía griega. La filosofía se ocupa de algo que, por su propia naturaleza, no puede ser lo temático; lo temático es *lo* que *es*, es lo ente, no el ser; *de* lo ente el filosofar se pone en camino hacia…, a saber: en la dirección de la cuestión del ser; nunca, en cambio, se puede, por así decir, partir *de* el ser; primero porque el ser (aquello en lo que consiste ser) no es lo temático, y, segundo, o lo mismo dicho de otra manera, porque aquello en lo que consiste ser no genera ni produce lo ente, no es causa óntica. Ahora bien, en Platón, el ponerse en camino de… a… tiene lugar por así decir de entrada,

produciendo así una cierta tematización (esto es: ontización, asunción como ente) del ser mismo, en la figura del εἶδος A, el εἶδος B, el εἶδος C, tematización que, sin embargo, tiene lugar solo para fracasar, tal como hemos expuesto en la parte referente a Platón. En Aristóteles, en cambio, se evita, es cierto, esa inicial ontización del εἶδος, con lo cual, ciertamente, se evita también el genuinamente filosófico fracaso de la misma, y ello no porque se evite de manera definitiva la ontización o tematización, sino solo porque se la aplaza siempre de nuevo. Son dos modos de preservar la diferencia del ser frente a lo ente y, sin embargo, hablar «de» el ser a saber: ontización que fracasa expresamente y lucha continuada contra la ontización. Por lo mismo, mientras que Platón habla en «mito» (en el sentido de 4.3), que es lenguaje óntico, inadecuado, que conquista una cierta adecuación por el hecho de asumir expresamente su propia inadecuación, Aristóteles, en cambio, pretende un lenguaje que no es ciertamente adecuado, pues ninguno puede serlo, pero mantiene permanentemente el ir-contra-la-corriente de la búsqueda de la adecuación.

5.7. A propósito de la «ética» de Aristóteles

Recogemos en primer término la distinción establecida en 5.6 entre τέχνη y προαίρεσις, o, lo que es lo mismo, entre un hacer como producir (ποίησις) y un hacer como actuar (πρᾶξις). En los términos allí empleados, lo que llamamos la «ética» en Aristóteles sería la ontología particular de τὰ προαιρέσει ὄντα. Nótese que entre tanto, por obra de la distinción aristotélica de ámbitos de lo ente, la palabra τέχνη, que como sabemos era en principio una palabra para «saber», se restringe en la lengua filosófica a algo que ahora por primera vez aparece como un saber especial, el saber hacer, el cual, sin embargo, sigue siendo el saber, esto es, el saber correspondiente a uno de los ámbitos de lo ente. La palabra τέχνη se emplea tanto para el modo de ser como para el saber; en cambio, por lo que se refiere al ámbito de lo ente definido como τὰ προαιρέσει ὄντα, Aristóteles emplea términos distintos para el modo de ser (προαίρεσις) y para el saber correspondiente, al cual llama φρόνησις. Así, pues, si τέχνη es «saber hacer», φρόνησις es «saber qué hacer».

Lo dicho en 5.6 sobre la distinción aristotélica de ámbitos de lo ente o modos de ser y la peculiar ubicación de la problemática ontológico-fundamental tiene ahora la siguiente traducción: hay que buscar una constitución específica para el ámbito de τὰ προαιρέσει ὄντα, para la esfera de la πρᾶξις; no vale remitir directamente a una noción ontológico-fundamental de «bien».

La πρᾶξις (diremos «acción»), la esfera de lo proairético, se define en contraposición a la ποίησις (diremos «producción»): la acción es ella misma τέλος («fin»), mientras que en la producción es τέλος algo distinto de ella

misma. El «bien» relevante en el ámbito de la acción, no el bien meramente como determinación ontológico-fundamental a la manera de Platón, es precisamente esa condición de ser-ello-mismo-fin propia de la acción; será, pues, aquel modo de vida que pueda tomarse él mismo como fin; a esto llama Aristóteles (de acuerdo, según él mismo hace notar, con el uso común de la palabra) εὐδαιμονία, palabra que literalmente dice algo así como que alguien tiene «buen δαίμων» (cf. 4.3 a propósito de δαίμων).

Por otra parte, la especificidad ontológica tanto de la acción como de la producción, el carácter de específico modo de ser que tienen tanto προαίρεσις como τέχνη, la imposibilidad de remitir desde esos ámbitos directamente a un «bien» ontológico-fundamental, o, si se prefiere, el carácter no neutro y universal de lo ontológico-fundamental, tiene a su vez repercusiones sobre la propia interpretación apofántica de la presencia o del ser en general. Lo que dijimos a propósito de Platón en el sentido de que los términos de «ver» y mostrarse interpretan el ser de las cosas en general y la conducta en general (no una esfera especial llamada «conocimiento») es válido en principio también para Aristóteles; también este entiende incluso lo específico que llama τέχνη, el «saber hacer» del artesano o artista, como un «ver», y también φρόνησις es un término de «saber» y «discernir». Pero es evidente que la mencionada diferenciación ontológica obliga a reconocer este ver como algo distinto del mero ver; así, por una parte, se nos dice que tanto φρόνησις como τέχνη son excelencias o virtudes (ἀρεταί) de solo un tipo, a saber, el de aquellas que consisten en un discernir (διάνοια), y que esas virtudes son ciertamente el elemento regente en la virtud (ἀρετή), pero que falta aún que ese elemento regente efectivamente rija, esto es, la «virtud» del modo de conducirse (ἦθος); por otra parte, dentro de las virtudes de la διάνοια, no solo la φρόνησις difiere de la τέχνη, sino que ambas lo hacen del sentido estricto de ἐπιστήμη, entendida esta ahora como «saber» en un sentido que ya no incluye designio o proyecto.

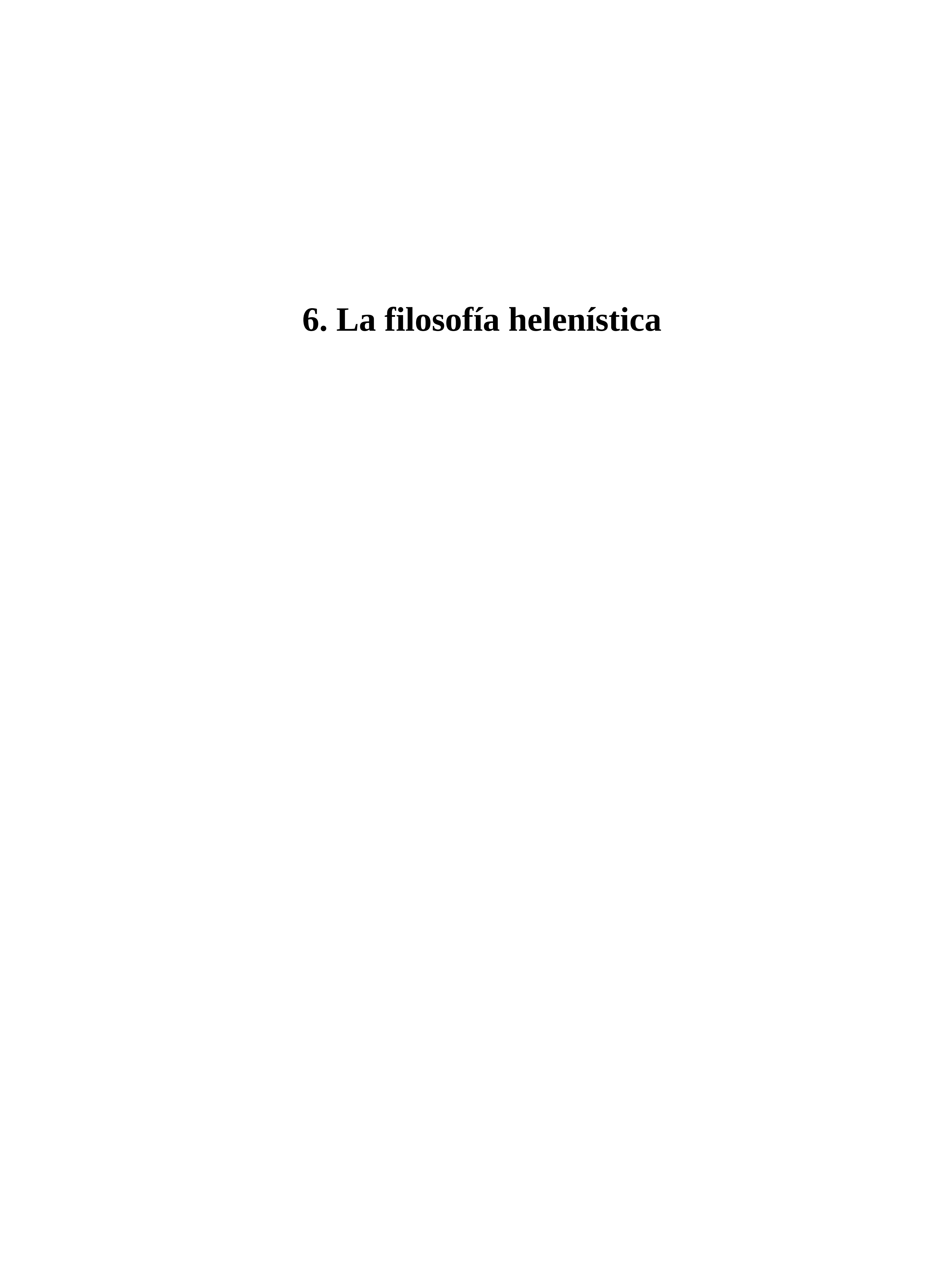
Retomemos ahora el hilo de que la εὐδαιμονία consiste en que la acción sea efectivamente acción, esto es, fin ella misma. El carácter de ser-ella-misma-fin define la acción por contraposición a la producción, como ya quedó indicado. Pero, si ahora consideramos la acción en sí misma, vemos

que, si bien ella misma es querida (a diferencia de la producción), a la vez, sin embargo, en cuanto que ella misma es un acontecimiento exterior, se encuentra en relaciones de medio a fin, hay algo que ella requiere y algo por lo que ella es requerida, de modo que nunca es querida en virtud de ella misma, es fin, pero lo es en dependencia de algo otro, siempre persigue un fin aparte de ella misma y es, por tanto, no-libre (ἄσχολος). Así, pues, que una acción sea verdaderamente acción, es decir, querida solo por ella misma, que sea autosuficiente (αὐταρκές) y libre (σχολαστικόν), solo ocurriría cuando la acción, la πρᾶξις, fuese totalmente ella sola, no produjese nada ni actuase sobre nada ni requiriese nada ni a nadie. Tal πρᾶξις sería la θεωρία, palabra que no significa en modo alguno lo que la moderna «teoría», sino la actitud del θεωρός, siendo este (si extraemos el elemento común a los diversos usos de la palabra en unos u otros contextos de la vida de la Grecia antigua) quien participa en el juego viniendo de fuera y, por tanto, con justamente aquella distancia que es precisa para que se pueda saber del juego mismo como tal; no solo no sería el aislamiento, sino que sería la única posible relación con el juego como tal, por encima de la unilateral dependencia con respecto a esto, aquello o lo otro; sería, pues, por lo mismo que es una distancia con respecto al juego, precisamente el más radical estar en el juego. La θεωρία es la πρᾶξις más auténticamente tal, esto es, su superioridad con respecto a la πρᾶξις trivial no se establece en virtud de ningún otro criterio que el de aquello mismo que define la πρᾶξις como πρᾶξις.

Que la πρᾶξις, llevada a la asunción radical de su propio carácter, es la θεωρία, puede decirse también así: la φρόνησις, llevada a la radicalidad, sería la σοφία. En la σοφία ya no hay distinción entre aquellos dos lados que un poco más arriba estaban representados respectivamente en los términos φρόνησις y ἐπιστήμη, «saber qué hacer» y «saber»; la σοφία es la ἐπιστήμη remitida a su principio último como también es la φρόνησις remitida a su principio último. De suyo ni σοφία ni θεωρία están de uno u otro lado de la oposición entre φρόνησις y ἐπιστήμη, pero no es menos cierto que Aristóteles, aun pensando precisamente esto, lo piensa tomando

más bien la ἐπιστήμη como punto de partida para la noción de σοφία o de θεωρία.

Por otra parte, lo que más arriba (en último lugar en 5.6) dijimos de la ἐπαγωγή, de la imposibilidad de derivar *lo que* es a partir de aquello en lo que consiste ser, se traduce ahora en que la referencia a la σοφία no elimina en modo alguno el carácter primario e irreductible de la φρόνησις; el «saber qué hacer» no es algo que pudiera derivarse a partir de…; la distancia que la θεωρία es lo es con respecto a algo que *no* es generado, producido o derivado desde algo que se manifestase en esa distancia.



6. La filosofía helenística

6.1. La Estoa

> Escuela así llamada porque su primitivo lugar de reunión (en Atenas, a partir de 300 a. de C.) era la στοὰ ποικίλη («pórtico cubierto de pinturas»). Su fundador fue Zenón de Citio (Chipre), pero su máxima figura es *Crisipo* de Solos (siglo III a. de C.). En los siglos siguientes hay figuras que, sin ser puramente estoicas, dependen fundamentalmente de la Estoa: *Panecio* de Rodas (185-aprox. 100), *Posidonio* de Apamea (135-51); en Roma, *Séneca* (siglo I d. de C.), *Epicteto* (siglos I-II), *Marco Aurelio* (siglo II).

Los estoicos dividen la filosofía en tres partes: lógica (del conocimiento y de la ciencia), física (del mundo y de las cosas) y moral (que trata de guiar la conducta). Comparando la filosofía a un ser vivo, dicen que la moral es como el alma, ya que todo conocimiento solo tiene sentido por cuanto es necesario para guiar la conducta, para la virtud, que es lo mismo que la felicidad y lo mismo que la sabiduría (σοφία).

Se observará que hasta ahora no hemos empleado nunca los conceptos contrapuestos de «espíritu» y «materia», de tanto uso en la literatura filosófica desde la Edad Media, y que tampoco hemos empleado «materia» y «forma» —como es habitual— para traducir ὕλη y μορφή. Ahora empezará a verse el porqué de estas precauciones.

Las palabras latinas *spiritus* y *materia* empiezan a utilizarse en filosofía precisamente para traducir términos estoicos y por escritores influidos por la Estoa; cierto que la palabra griega que se traduce por *materia* es ὕλη, pero vamos a ver que no tiene el mismo sentido que en Aristóteles:

Para los estoicos, la ὕλη es lo inerte eterno, de lo cual y en lo cual un principio activo, un principio de movimiento, «hace» todo el acontecer (por tanto, el orden y la configuración) del mundo. Este principio activo, que es inmanente al mundo, es lo que los estoicos llaman πνεῦμα, que significa «soplo», y «soplo» en latín se dice *spiritus*. El πνεῦμα penetra la materia y actúa sobre ella, produciendo el movimiento y la configuración. Por tanto:

a) La ὕλη estoica no es cualificación (= en cierto modo determinación), como era la ὕλη de Aristóteles, sino que es lo en sí neutro.

b) La materia y el espíritu parecen ser concebidos en la Estoa como dos elementos ónticos y ónticamente distintos. Cada uno de ellos es *cuerpo*; el espíritu es ligero y móvil, la materia es pesada e inerte. Cierto que el espíritu penetra totalmente la materia, pero es que los estoicos admiten la noción de una «mezcla total», es decir: de una mezcla en la que están presentes ambos componentes por muy pequeña que sea la «porción» que consideremos; admiten una especie de «penetrabilidad» recíproca de los cuerpos, incluso de cuerpos de muy distintas dimensiones: una gota de vino puede «mezclarse totalmente» con el mar.

Kant (probablemente sin pensar en la historia de la filosofía) bromeó con la idea de alguien que cree poder pensar el espíritu a base de imaginar una materia infinitamente sutil. Si se tiene en cuenta que Kant no distinguiría entre «materia» y «cuerpo», se comprueba que podría encontrar motivos para su broma en el mismo origen histórico de la distinción entre «materia» y «espíritu». En el caso de los estoicos, ellos mismos dicen que el espíritu es no, desde luego, materia, pero sí cuerpo. En el curso posterior de la historia de la filosofía, aun definiéndose el espíritu como «no materia» y «no cuerpo», podrá ocurrir que, por el simple hecho de considerar el espíritu como «ente» y la materia también como «ente», de decir «materia y espíritu» y definir el espíritu como «lo que no depende de la materia», y por otro lado admitir que actúa sobre la materia y se relaciona con ella, subyazga una ontología común, en virtud de la cual podría ocurrir que el que los estoicos digan que es cuerpo y otros que no lo es sea solo una cuestión de palabras. De hecho será como espíritu (y, por supuesto, negando que sea cuerpo) como la Edad Media entenderá la οὐσία ἄνευ τῆς ὕλης, la «presencia sin la ὕλη», de Aristóteles.

Al πνεῦμα los estoicos le llaman πῦρ («fuego»), λόγος (traducido al latín por *ratio*), φύσις (lat. *natura*), νόμος (lat. *lex naturalis*), εἱμαρμένη (lat. *fatum*: «hado»; la expresión griega es abreviación de ἡ εἱμαρμένη μοῖρα, que es una fórmula redundante para μοῖρα). Este λόγος es siempre el mismo, y por su presencia hay siempre en lo ente los gérmenes (λόγοι σπερματικοί, lat. *rationes seminales*) de todo lo que ha de acontecer. Como es siempre el mismo, y el mundo es eterno, no tiene más remedio que repetirse; los estoicos, que (como se ve por las palabras citadas: λόγος, φύσις, νόμος, πῦρ) pretenden apoyarse en Heráclito, nos dan una interpretación óntica del «camino arriba abajo»; para ellos se trata de un ciclo cósmico, de duración determinada (y esta duración es el αἰών, el «año cósmico»), al final del cual todo vuelve a empezar, se darán de nuevo Sócrates y Platón, etc.; el final de cada ciclo es la consunción por el fuego (ἐκπύρωσις), que da paso a la restauración o repetición de todo (ἀποκατάστασις τοῦ παντός).

También el alma del hombre es llamada πνεῦμα. La muerte es la separación del alma y el cuerpo, lo cual indica (como apunta Crisipo) que también el alma es cuerpo, porque, si no, no podría «separarse». Precisando más, los estoicos distinguen, al hablar del hombre, entre: 1) φύσις, la naturaleza física, incluyendo la vida vegetativa, el crecimiento; 2) ψυχή (lat. *anima*), que corresponde a la vida sensitiva; 3) λόγος = ἡγεμονικόν (= lo que rige, lo que tiene el mando). Pero el término ψυχή puede referirse no solo a 2, sino también a 3, o al conjunto de ambos o de los tres en sus relaciones entre sí. A 2 se le llama πνευμάτιον, pero 3 es lo que es propia y puramente πνεῦμα, y de ello es de lo que dicen sin vacilaciones que sobrevive a la muerte, pero sobrevive en cuanto que es uno con el πνεῦμα del mundo; por tanto, no hay inmortalidad individual, al menos no la hay en los estoicos propiamente dichos (de los autores que hemos citado, afirman la inmortalidad individual Posidonio y Séneca).

¿Hay algo a lo que la Estoa reconozca expresamente un carácter *no* corpóreo? Sí, pero precisamente algo que no es cuerpo en la medida en que *realmente* no *es*. Aquí vamos a encontrar por primera vez la noción de lo que en la filosofía medieval será *ens rationis* («ente de razón», en oposición

a *ens reale*); *ens rationis* es lo que más tarde será definido como el tema de la lógica, de la que entre los estoicos se ocupó fundamentalmente Crisipo, si bien hay que advertir que lo que estamos llamando «lógica» es solo una parte de lo que los estoicos llamaban así en su conocida división de la filosofía en tres partes. La determinación que vamos a exponer del tema de la lógica se encuentra en los estoicos, aunque ellos no le llamen «lógica» solamente a eso.

En el *decir* (λέγειν) distinguimos:

— Lo significante (τὰ σημαινόντα), que son los sonidos, por lo tanto fenómenos corpóreos.

— Lo significado (τὰ σημαινόμενα), que no es la cosa real misma, ni siquiera el proceso mental (digamos: psicológico). ¿Qué es entonces?:

Pongamos que digo «Pedro es listo»; consideremos:

a) Los sonidos, que son percibidos incluso por el que no entiende la lengua.

b) Una cosa, un cuerpo, Pedro, que tiene la propiedad, igualmente corpórea (= realmente ente), de ser listo. Para percibir esto no es preciso haber oído «Pedro es listo» ni siquiera entender la lengua; por tanto, esto (la cosa real en sí misma) no es lo significado en cuanto tal en el decir, aun en el caso de que de hecho lo significado en un decir concuerde con la cosa misma.

c) Un proceso —digamos psicológico— que tiene lugar en mí, que para los estoicos es igualmente corpóreo, consistente en que yo conozco que Pedro es listo, doy mi asentimiento a esa representación y decido decir «Pedro es listo». Pero ese proceso en mí no lo percibe el que me oye, aunque entienda perfectamente mi lengua, mientras que el significado de la expresión sí lo percibe; además, el que el proceso en mí pueda tener lugar de varias maneras no afecta al significado de la expresión. Por tanto, tampoco ese proceso es lo significado en cuanto tal.

d) La proposición «Pedro es listo», que puede ser, por ejemplo, premisa o conclusión de una argumentación, o parte de una proposición hipotética; esto no es la cosa en sí misma, ni una propiedad de la cosa en sí misma; es percibido por el que oye y entiende la lengua, y solo por él. Esto es lo significado en cuanto significado, y no es nada corpóreo porque no es —

digamos— nada real. A esto le llaman los estoicos λεκτόν (adjetivo verbal de λέγειν), que puede traducirse por «decible» o «dicho», «significable» o «significado»; el λεκτόν es, por así decir, el *sentido* de una expresión.

Una proposición (ἀξίωμα) es un λεκτόν al que puede convenir la calificación de «verdadero» o «falso» (y entonces, necesariamente, ha de convenirle una de esas dos calificaciones y solo una). Lo definitorio de la proposición es que establezca un *hecho*, es decir: algo que se da (o que no se da) en la cosa, en lo ente. Esta es la única condición que los estoicos exigen de una «proposición» en su lógica; por lo demás, se desentienden de la estructura interna de la proposición, que tanto importaba a Aristóteles. Es que hablar de «proposición» (ἀξίωμα) en la Estoa y a la vez de «proposición» (λόγος ἀποφαντικός) en Aristóteles es casi jugar con las palabras, lo mismo que hablar de la lógica de la Estoa y a la vez de la «lógica» de Aristóteles; porque lo que entonces se menciona de la Estoa y lo que —bajo los mismos nombres— se menciona de Aristóteles son cosas abismalmente distintas. En Aristóteles no hay λόγος ἀποφαντικός simplemente porque se formule un «hecho»; es preciso que se ponga de manifiesto de algún modo el *ser* de algo. La noción de la lógica como estudio regulativo de la forma del razonamiento que nos permite obtener tesis de hecho válidas, cuadra bastante bien con la lógica estoica, pero es totalmente inadecuada para la «lógica» de Aristóteles, quien —él mismo— tampoco pensó nunca en la «lógica» como ὄργανον. Sin embargo, el espíritu de ese sistema de doctrinas estoicas al que —por abreviar— estamos llamando «lógica estoica» influyó inmediatamente en la interpretación de la «lógica» de Aristóteles, en particular de su sentido general y fundamental, y esta influencia se ejerció incluso entre los comentadores sistemáticos de Aristóteles.

Los «silogismos» de los estoicos no parten como los de Aristóteles de dependencias entre determinaciones, sino de conexiones entre hechos, es decir: entre proposiciones (entendiendo «proposición» en sentido estoico). En los esquemas estoicos de argumentación, las variables (A, B, etc.; los estoicos emplean números ordinales, nosotros vamos a emplear letras) representan hechos (es decir: proposiciones en el sentido dicho), no

términos (es decir: nociones, determinaciones). Crisipo establece que todas las formas posibles de argumentación se pueden demostrar a partir de solamente estas cinco:

(1) Si A, B; A; luego B.

(2) Si A, B; no B; luego no A.

(3) No a la vez A y B; A; luego no B.

(4) O A o B; A luego no B.

(5) O A o B; no B; luego A.

(1) y (2) constituyen lo que luego se llamará «silogismo condicional»; (4) y (5) lo que luego se llamará «silogismo disyuntivo». No sabemos a ciencia cierta de qué modo repartía Crisipo el campo entre las diversas conexiones que figuran en la primera premisa, porque —por ejemplo— lo mismo da decir «si A, B» que «no a la vez A y no-B»; nuestra información sobre el sistema lógico de Crisipo es deficiente, pero el sistema parece haber sido convincente y completo.

Esta concepción de la lógica enlaza con dos cosas que no son «lógica»:

1. Una concepción *determinista* en la «física» (en sentido estoico): para que conexiones entre hechos puedan fundamentar una demostración rigurosa, es preciso que los hechos estén determinados necesariamente; y, en efecto, el λόγος estoico ya no es *el ser*, sino la ley necesaria de la totalidad del acontecer óntico.

2. Una concepción del conocimiento que hace consistir este en lo siguiente:

Ciertos hechos que se producen en mí conciertan (incluida la posibilidad de que no concierten) con hechos que se producen en otra parte. Esos hechos que se producen en mí son las φαντασίαι («imágenes», traduciremos por «representaciones»), que son —o deben ser— como imagen impresa del hecho en sí. Ciertamente no toda representación que se produce en mí es ya un conocimiento, algo que pueda servir como *criterio* (κριτήριον: aquello con lo cual se juzga, se discierne; κρίνειν: «juzgar», «discernir»), porque no toda representación está acompañada de la afirmación de su verdad («verdad» es aquí concordancia con el hecho); es preciso otro elemento, que no añade ni quita nada al contenido de la representación y que los estoicos designan con el verbo καταλαμβάνειν, que

significa «apoderarse de» y que puede entenderse aquí de dos maneras, las dos estoicas:

— que la representación en cuestión «se apodera» de mí, se impone, no deja lugar a duda, y

— que yo capto, me apropio, asimilo la representación, me doy cuenta, me percato.

En todo caso hay aquí algo de importancia histórica: por primera vez se explica el conocimiento empleando términos que significan «coger» (λαμβάνειν); en adelante vamos a estar continuamente oyendo hablar de con-cipere, con-ceptus (*capio*: «coger»), aprehender, comprender, etc.

Por otra parte, la φαντασία (incluso la φαντασία καταληπτική, es decir: aquella en la que hay ese «apoderarse de») es siempre de algo singular, de un hecho; lo universal es solo un arreglo posterior; no un conocimiento de distinta naturaleza e irreductible a la φαντασία, sino un arreglo hecho sobre las mismas φαντασίαι. Esto influye en la posterior interpretación de Aristóteles (cf. lo dicho sobre la supuesta «abstracción» aristotélica en 5.4.2).

Los estoicos reconocen que hay nociones (es decir: «universales») cuya formación es natural, o sea: que se forman como por sí mismas en nosotros; pero, salvo la diferencia entre lo «natural» y lo «artificial», estas nociones se forman igual que las otras; una vez formadas (lo cual parece ser una especie de «madurez» o «uso de razón» en el hombre), se presuponen en todo conocimiento; las llaman κοιναὶ ἔννοιαι (*notiones communes*).

Vamos a ver ahora en qué consiste la moral de la Estoa. Recordemos por un momento la αὐτάρκεια de los cínicos (cf. 4.7). También los estoicos hacen consistir la virtud y la sabiduría en una especie de libertad; esta libertad la hacen consistir en ausencia de determinación receptiva, de πάθος («afecto»; de la raíz de πάσχειν: «padecer», «ser afectado»; escol.: «pasión»; πάθη son, por ejemplo, placer, dolor, deseo, temor); «ausencia de πάθος» se dice en griego ἀπάθεια (digamos «impasibilidad»). Pero para los estoicos —y no para los cínicos— esa noción de libertad tiene el siguiente carácter:

Todo el acontecer del mundo está rigurosamente determinado. La libertad no es, pues, arbitrio, sino aceptación; la sabiduría consiste en «vivir conforme a la naturaleza», y «naturaleza» (φύσις) significa aquí la ley del acontecer; pero ese acontecer no es otra cosa que lo empíricamente investigable, el encadenamiento de los hechos; por tanto, ese «conforme a la φύσις» no es otra cosa que «con arreglo al conocimiento de las cosas»; la virtud consiste en una íntima vinculación con el mundo, en integrarlo todo en nuestra vida, en una οἰκείωσις (οἰκεῖος = «propio», «familiar»).

Así podemos comprender por qué los estoicos justificaban todo conocimiento por su importancia para conducir la vida. En efecto, placer, dolor, deseo, temor, etc., son sencillamente ignorancia; en realidad no hay «bien» ni «mal» en lo que nos ocurre (por tanto, no hay «deseable» y «temible», «agradable» y «desagradable»), porque todo lo que ocurre es sencillamente lo que *tiene que* ocurrir. El conocimiento nos permite extinguir la ilusión del placer y el dolor, porque, conforme ensanchamos nuestro horizonte de conocimiento por encima de las fronteras de lo inmediato, comprendemos que no hay para nosotros «mejor» ni «peor».

Si a los cínicos el principio de la independencia les llevaba a un desprecio chillón de las convenciones, a los estoicos, dado que en ellos ese principio es un principio de aceptación, les lleva a tratar de vivir con dignidad aquella vida que de hecho viven como hombres de mundo; los estoicos son generalmente hombres «capaces» e «integrados», no rebeldes ni solitarios.

El concepto de la ley del mundo y de la οἰκείωσις tiene un sentido universalista; el mundo es la totalidad de las cosas y de los hombres, por encima de toda frontera. La Estoa es la primera escuela filosófica que piensa en una especie de «derecho natural» y en una solidaridad de todos los hombres, sin excluir ni a los bárbaros, ni a los esclavos, ni a las mujeres, ni a los niños.

6.2. El epicureísmo

Epicuro de Samos (siglos IV-III a. de C.) enseñó en Atenas en un jardín que adquirió. Por eso a esta escuela se le llama también «el Jardín» (κῆπος). En Roma: *Lucrecio* (siglo I a. de C.), autor del poema «De rerum natura».

Lo mismo que los estoicos, los epicúreos subordinan todo a la moral, es decir: a la búsqueda de la felicidad; también ellos dividen la filosofía en lógica (a la que llaman «canónica», de κανών: «regla»), física y ética.

De lo que se ocupa la «canónica» es del «criterio» de la verdad, problema ya mencionado a propósito de la Estoa; es el problema de cómo podemos juzgar que algo es verdad. Para los epicúreos, el conocimiento consiste en imágenes (εἴδωλα) en nosotros, que reproducen las cosas y proceden de las cosas mismas; se trata de la sensación; todo lo que no es inmediatamente sensación solo es verdadero en cuanto que procede de la sensación y es confirmado por la sensación.

Por lo que se refiere a la física, pretenden renovar el atomismo de Demócrito. Consideran el alma también como cuerpo, formado de átomos «más finos». Combaten el determinismo estoico, convirtiendo (gratuitamente, desde el punto de vista histórico) la noción democrítea del αὐτόματον en la afirmación del azar, del acaso (τύχη, *casus*) como principio de la disposición del mundo, mejor dicho: de los infinitos mundos, exteriores unos a otros. En efecto, toda la disposición de los mundos, consistente en el movimiento y el agrupamiento de los átomos, arranca —según Epicuro y su escuela— de un acontecimiento puramente casual, no sometido a necesidad alguna; este acontecimiento es una desviación

(παρέγκλισις, *declinatio* o *clinamen*) de los átomos respecto a su trayectoria rectilínea en el vacío, desviación que los llevó a chocar unos con otros y, por tanto, a entrar en complejos movimientos y disposiciones que constituyen la infinidad de los mundos.

Hacen consistir la felicidad, que es lo que se busca, en el placer (ἡδονή) y, por tanto, la norma moral es para ellos la norma del mayor placer. Pero no se ha de pensar por ello que su ética es en la práctica muy diferente de otras más «ascéticas»; no lo es, en primer lugar, porque Epicuro reconoce que el principio del placer en general exige restricciones al placer de este o aquel momento; y, sobre todo, porque Epicuro hace consistir el verdadero placer no en la satisfacción, que es un movimiento, sino en un estado: la ἀταραξία («ausencia de perturbación»), concepto que no parece del todo ajeno a la ἀπάθεια estoica. El placer es, pues, para los epicúreos (en oposición a los cirenaicos): *a)* algo negativo, mera «ausencia de…»; *b)* no movimiento, sino reposo; *c)* no «del momento».

6.3. El escepticismo

La palabra σκέψις significa: observación, examen. Aquí designa una postura «crítica» (de κρίνειν: «juzgar», «discernir») respecto a todo criterio dado de conocimiento o de conducta.

Esto supone varias cosas. Por de pronto supone la centralidad del problema del «criterio» (centralidad que ya hemos encontrado en la Estoa y el epicureísmo), esto es: del problema de cómo —bajo qué condiciones— y por qué podemos afirmar que algo es verdad. Lo cual supone a su vez una noción del conocimiento que pone por una parte «las cosas» y por otra el conocimiento, de modo que se plantea la cuestión de cómo sabemos que el conocimiento concierta con la cosa (o —lo que es lo mismo— que en tal o cual caso no concierta). Plantear este problema es ya darle una respuesta «escéptica», porque, si el conocimiento es una adecuación entre dos términos, uno de los cuales es precisamente el conocimiento, entonces este siempre seguirá siendo uno de los dos términos, y nunca podrá comprobar su adecuación con el otro; en otras palabras: ningún criterio de verdad será demostrable, porque, para demostrarlo, tendríamos que poder comparar el término «representación» con el término «cosa»; para ello tendríamos que conocer ambos, es decir: tener ambos en la representación, y entonces estamos dentro de uno de los dos términos, comparamos representación con representación, no representación con cosa. Por tanto, la última palabra ante el problema del criterio es que no hay criterio válido.

No hay criterio válido; la actitud del *sabio* es la ἐποχή, esto es: la *abstención* de todo juicio. Esta es la doctrina fundamental de los escépticos. Del escepticismo sabemos sobre todo por los escritos de un escéptico de los siglos I-II d. de C., *Sexto Empírico*; pero todas las fuentes, incluido el propio

Sexto, coinciden en mencionar como fundador del escepticismo a *Pirrón* de Élide, que murió en 260 a. de C.

Insistamos sobre algunos aspectos de la posición escéptica:

a) La ἐποχή constituye una respuesta a la cuestión de en qué consiste la *sabiduría* = *virtud* = *felicidad*, que es la misma cuestión que hemos encontrado como fundamental en la Estoa y el Jardín.

b) Por lo mismo, la ἐποχή no es una actitud «teórica», sino una actitud total del ser humano, una especie de principio ético; así entendida, la ἐποχή expresa de un modo radical lo que es común a la ἀπάθεια estoica y la ἀταραξία epicúrea.

c) La ἐποχή no es la *tesis* de que «no es posible alcanzar la verdad». Si todo es falso, también es falso que todo es falso. Los escépticos no hacen suya ninguna tesis, ni siquiera la de que esto y aquello y en general todo, es falso.

d) La ἐποχή no es «duda», porque el dudar admite, e incluso supone, la posibilidad de una decisión fundada, mientras que la ἐποχή es una renuncia absoluta a la decisión, es en cierto modo certeza, que es lo contrario de duda.

6.4. La Academia

Ya sabemos que a Platón sucedió en la dirección de la Academia Espeusipo. A este siguieron, por orden cronológico, Jenócrats, Polemón y Crates de Atenas. Sin que se rompa la continuidad por así decir «institucional», empezará hacia el 260 a. de C. lo que se suele llamar la «Academia Media», considerada como próxima al escepticismo y de la que, en orden cronológico, es primer representante Arcesilao de Pitana (muerto en el 240 a. de C.), mientras que especialmente conocido como vocero de un escepticismo más radical es Carnéades (muerto en el 137-135 a. de C.). La Academia fue físicamente destruida (con los textos que allí se conservaban) cuando la toma de Atenas por Sila, en el 86 a. de C. A partir de esta fecha y para unos años más se habla de una «Academia Nueva» (Antíoco de Ascalón, aprox. hasta el 68 a. de C.), de nuevo «dogmática». El platonismo ulterior («platonismo medio», «neoplatonismo») ya no está vinculado a la Academia, si bien el neoplatonismo llegará a instalarse también en ella a comienzos del siglo v d. de C. En el 529 ordenó el emperador Justiniano, en nombre de la unidad cristiana de su Imperio, el cierre de la Academia y el final de toda enseñanza filosófica en Atenas.

6.5. El perípato

> El primer «escolarca» del Liceo, a la muerte de Aristóteles, fue Teofrasto de Ereso; le sucedió Estratón de Lámpsaco. El décimo escolarca, Andrónico de Rodas (siglo I a. de C.), merece especial mención como editor del «corpus aristotelicum».
>
> Peripatéticos importantes de los primeros tiempos (siglos IV-III a. de C.) son Eudemo de Rodas y Aristóxeno de Tarento, este último teórico de la música influido por el pitagorismo.

Alejandro de Afrodisíade (siglos I-II d. de C.) es autor de una particular interpretación de la doctrina aristotélica del νοῦς. El problema es en qué modo el νοῦς pertenece al hombre; Alejandro lo resuelve así:

1. El νοῦς agente no pertenece en modo alguno al hombre, «no es parte ni capacidad alguna de nuestra alma». Es separado, inmortal y es «el dios» de que habla Aristóteles o, si se prefiere, es Dios.

2. Al hombre pertenece el νοῦς al que Alejandro coloca los calificativos de φυσικός y ὑλικός (de φύσις y ὕλη respectivamente), que es la pura capacidad y pretende ser el aristotélico «νοῦς capaz de llegar a ser todo». Este nace y muere como nace y muere el hombre mismo.

3. Entonces lo que tiene lugar en nosotros cuando efectivamente pensamos no es ni el νοῦς agente, que tiene lugar pensemos o no y totalmente aparte de nosotros, ni tampoco la mera capacidad constitucional del hombre (el νοῦς ὑλικός), sino una tercera cosa, a saber: aquello que es producido, a partir de esa capacidad, por obra del νοῦς agente; por tanto, algo que es producido desde fuera («que viene de fuera»: θύραθεν). A este

tercero le llama Alejandro νοῦς ἐπίκτητος, que es algo así como «νοῦς adquirido» (escol.: *intellectus adeptus*).

Aristóteles pensaba que *lo ente* es, ante todo, la cosa concreta, pero que su *ser* consiste en el εἶδος, por lo tanto que el εἶδος es «anterior en cuanto al ser». Alejandro parece prescindir de esto último y quedarse simplemente en la prioridad de la cosa concreta.

Finalmente es de Alejandro de quien arranca el uso de la palabra ὄργανον («instrumento») para designar la disciplina de la que presuntamente trata el conjunto de obras de Aristóteles hoy designado así, y también es de Alejandro la palabra λογική («lógica») para designar esa misma disciplina.

6.6. Religión y filosofía

6.6.1. La noción de «religión»

Cuando, hablando de Platón, exponíamos cómo la ἀκρίβεια que es la ἀρετή solo se alcanza en la pérdida de consistencia de cada contenido, poníamos en guardia frente a la tentación de interpretar esto desde Kant o Fichte, insistiendo en que en Platón hay justamente todo lo contrario de un principio general de reductibilidad de los contenidos. Para Platón, decíamos, es esencial el que las cosas en el punto de partida son consistentes y solo en cada caso en el intento de fijar esa consistencia ocurre que la misma se escapa. En moderno, decíamos también, esa pérdida de consistencia de los contenidos tiene el carácter de autocerteza y autoafirmación (no de Fulano o de Zutano, sino del discurriente del discurrir válido en cuanto tal), mientras que aquella pérdida de consistencia que encontramos en Platón es literalmente pérdida, esto es, desarraigo, vértigo, miseria (cf. en especial 4.3 a propósito de ἔρως como aquello que nos traslada del modo de presencia banal, aproblemáticamente tematizable, al modo de presencia del εἶδος, consistente en rehuir la tematización).

Quizá podamos introducirnos en la situación helenística presentándola de entrada como un intermedio entre la griega (ejemplificada aquí en Platón) y la moderna. En el helenismo la inconsistencia de los contenidos o de las cosas no tiene ciertamente el carácter de autoafirmación y autocerteza, no es, pues, «mi» operación o «mi» postulada independencia frente a…, etc. Pero hay ya, en el helenismo, una inconsistencia de las cosas establecida de manera general y como principio; y, por eso, la pérdida de consistencia no es ya pura y simplemente la miseria y el vértigo, porque no

es pérdida de la consistencia de lo consistente, sino remisión de lo inconsistente a lo consistente; frente a la inconsistencia de las cosas hay ahora la *salvación* en algo otro, hay «remedio» frente a la «miseria». La afirmación de un consistente situado «más allá» no es sino la otra cara del hecho de que la inconsistencia de las cosas no es ya experimentada como pérdida de una consistencia que estas, en principio, tienen, sino que es asumida de manera general. Por eso mismo, esa referencia a algo «más allá» tiene a la vez el carácter de la unificación y uniformización. Si la palabra «dios» significa la presencia que no se deja reducir a nada, entonces el que para un griego de la época propiamente griega por todas partes hubiese dioses y/o todo estuviese lleno de dioses significa lo que acabamos de llamar y ya anteriormente habíamos llamado la originaria consistencia de las cosas, en ningún modo reñida —más bien todo lo contrario— con que a esa consistencia le sea inherente el substraerse, el rehuir todo intento de tematización. Correspondientemente, el que la inconsistencia no sea ya la pérdida de una verdadera consistencia como el substraerse propio de esta, sino que sea una especie de principio general y situación dada, eso, situación helenística, es significado por la (tendencia a la) remisión a un Dios único. «Dios» significa que los dioses han huido. Y el carácter de correlato transcendente a la inconsistencia general de todo lo finito y determinado, de las cosas en general, hace que ese Dios único tienda a ser pensado como infinito. Se está produciendo el viraje que estriba en que ahora lo «infinito» sea lo afirmado, lo que se supone consistente, y lo finito en cambio lo inconsistente, mientras que en Grecia «infinito» quería decir algo así como «no ente» y «finito» algo así como «ente», porque el ser era el límite.

Si la mencionada «salvación» ha de residir, pues, en la remisión a algo «otro» frente a la inconsistencia de «esto», entonces habrá de residir en algo distinto y especial, diferenciado de lo profano. Los dioses ya no están; «Dios» significa, como hemos dicho, la ausencia de lo divino en general. Que lo divino está ausente quiere decir que solo se puede hacer alusión a ello mediante operaciones específicas, distintas de la vida laica: acciones *ad hoc* (esto es, culto), de las que forman parte creencias, una comunidad también *ad hoc*, etc.

Todo lo que acabamos de exponer como característico de la época helenística en contraposición a la griega (el concepto de salvación, el culto, la creencia, la comunidad de adeptos, etc.) constituye el concepto de «religión». Este concepto, pues, no debe ser aplicado a cosas de la Grecia propiamente dicha (cf. la delimitación en 1). No se debe, por ejemplo, decir que los griegos «creían en» sus dioses, pues faltan allí por completo los presupuestos para que pueda haber una «creencia» o «fe».

Es el rasgo «religioso» (en el sentido que hemos dado a esta palabra) que el pensamiento y el mundo helenísticos en sí mismos tienen lo que motiva la masiva incorporación de elementos de «cultos» y «creencias» muy diversas al acervo de la «cultura» helenística. Incluso el cosmopolitismo del hombre helenístico, que facilita el contacto con esos elementos, es también resultante de la general inconsistencia de las cosas, esto es, de la general falta de arraigo en ellas. No es en absoluto que el rasgo religioso sea una consecuencia del contacto con esas doctrinas y cultos. Más aún: eso que el hombre helenístico encuentra, lo encuentra porque es lo que él busca, no porque lo haya en las cosas pre- o extrahelenísticas (inclusive griegas) en las que lo encuentra, tomadas estas «en sí mismas».

6.6.2. Religión y platonismo

Debemos ahora remitir a lo que en 4, y especialmente en 4.6, dijimos sobre la recepción de Platón constitutiva del «platonismo». Dijimos que la recepción convierte en exclusivo el primer momento, el positivo, de los dos que reconocimos en la problemática del εἶδος, asumiendo, pues, que el εἶδος es y que precisamente él es *lo* ente. De ello resultaba el que, aquello que en 4.3 definíamos como el «mito» en el peculiar sentido en que Platón hace uso de él, sea recibido por los «platónicos» como doctrina; con todas las dificultades que ello comporta, pues, ciertamente, no se acaba jamás de discutir cuál puede ser el exacto sentido que, tomadas (ya directamente, ya en clave) como enunciados doctrinales, tengan las frases del *Timeo* sobre la relación entre el artesano, las ideas y aquello otro por lo que la operación

del artesano está limitada. En todo caso, lo que en 4 hemos llamado la «topología», los viajes del alma, etc. es asumido ahora como doctrina y atribuido como tal a Platón.

Las mencionadas diferencias entre Platón y el platonismo son en parte de la índole normal de las diferencias entre un gran pensador y sus epígonos. Pero no cabe duda de que responden también a la descrita pretensión «religiosa» de la época que sigue al final de la Grecia antigua: la topología expresa la inconsistencia de «esto» contraponiéndole la consistencia de lo de «allá» y con ello los viajes del alma son una historia de caída y salvación. Este tipo de cuestiones importa mucho en la época, mientras que la filosofía propiamente dicha de Platón es desconocida. El llamado «platonismo medio» (por ejemplo: Plutarco de Queronea, siglo I-II d. de C.) pertenece a este «platonismo» de intención religiosa. Los elementos doctrinales son en todo caso de procedencia mucho más diversa que lo que la denominación «platonismo» (aun entendida a través de lo dicho sobre la recepción de Platón) podría hacer pensar. Esta última matización nos autoriza para citar en la misma secuencia al «neopitagórico» Numenio de Apamea (siglo II d. de C.). Los rasgos generales que hemos establecido para el «platonismo» (tanto en lo que se refiere a recepción de Platón como a carácter religioso) valen en principio también para el neoplatonismo, pero la mayor importancia filosófica de Plotino y la peculiar influencia histórica de Proclo obligan a hacer con el neoplatonismo capítulo aparte.

6.6.3. Filón

En el Bajo Egipto, por el siglo III a. de C., se había traducido al griego el *Pentateuco*, y durante los dos siglos siguientes se tradujeron los demás libros de la Biblia; bien entendido que el ciclo de escritos que los cristianos llamarán «Antiguo Testamento» no está todavía cerrado en el momento en que se empieza la traducción al griego; algunos incluso están escritos originalmente en esta lengua. La mencionada versión griega alejandrina de la Biblia es la

célebre versión de los «Setenta». La lengua griega estaba ya tan trabajada filosóficamente que era imposible que una traducción al griego de un texto de tema algo relacionado con la filosofía fuese lo que es cualquier traducción (aunque tampoco esto último sea cosa inocente). Lo que hay es una helenistización sistemática de la Biblia; helenistización que, ciertamente, tampoco es en sí misma obra de los traductores, sino que estaba en el ambiente.

Filón (que vivió desde 15/10 a. de C. hasta después de 41 d. de C.) era judío de Alejandría; su lengua es el griego y su pertenencia cultural el helenismo.

Se nos ha conservado cierto número de obras «filosóficas» (es decir: no de tema bíblico) de Filón. Estas obras nos revelan un rasgo importante de carácter negativo: que Filón no tenía una filosofía ni se consideraba un filósofo, en el sentido técnico que las palabras «filosofía» y «filósofo» podían tener entonces. En efecto, esas obras parecen, ante todo, un esfuerzo por poner a prueba la propia comprensión de la filosofía que Filón podía conocer, exponiéndola sin comprometerse con ella; Filón recoge doctrinas de las principales escuelas helenísticas, pero no solo no las hace suyas, sino que a veces salta a la vista que no pueden ser suyas.

Donde Filón expone verdaderamente aquello que hace suyo es en sus explicaciones de la Biblia. Se compone este material literario de tres conjuntos de tratados, conocidos respectivamente por «Explicación de la Ley», «Alegoría de las Leyes» y «Cuestiones». Los tres son comentarios al *Pentateuco*.

Los tratados del primer grupo («Explicación de la Ley») son, efectivamente, explicaciones, es decir: siguen aquello que explican, pero lo explican a base de conceptos y conocimientos helenísticos. Así, el relato de la Creación en el *Génesis* (I, 1-II, 4) no lo refiere Filón al mundo sensible, sino al mundo inteligible; los siete «días» significan un orden, pero no una sucesión en el tiempo; en esto se incluye el primero de los dos relatos de la creación del hombre (que está incluido en los versículos citados); en cambio, el segundo relato de la creación del hombre (*Gen*. II, 7 y sig.) se refiere ya al hombre sensible. En los patriarcas ve Filón la «ley viviente»

(νόμος ἔμψυχος); sus vidas aparecen en la Biblia como anteriores a la formulación expresa de las leyes: «la ley» es anterior a «las leyes escritas».

El segundo de los tres grupos de tratados que hemos mencionado, la «Alegoría de las Leyes», ya no es propiamente una explicación de lo que la Biblia dice, sino, partiendo siempre de algún pasaje bíblico, la explicación de aquello que la Biblia *no* dice. ¿Qué es eso que la Biblia no dice y que Filón se encarga de poner de manifiesto? Filón admite (y recibe, no inventa en absoluto) una exégesis alegórica de contenido «físico», en la que los elementos del mito pueden representar, por ejemplo, los cuatro elementos, o los astros, o las partes del universo; admite también (y tampoco crea) una exégesis alegórica de carácter «moral» o antropológico, en la que los elementos del mito pueden —por ejemplo— significar el pensamiento y la sensación. Pero lo que —que sepamos— es propio y característico de Filón es lo que podemos llamar la exégesis «mística»; Filón la presenta como superior a las otras dos, y, aunque no le da un título general, sí emplea la palabra μυστήριον para referirse a lo tratado en ella, y μύστης para designar a los que penetran en su ámbito. De lo que se trata en esta exégesis es, sencillamente, de la salvación, esto es: del camino del hombre hacia Dios; es una exégesis (a diferencia de las otras dos) específicamente teológica, pero solo en la medida en que es mística, es decir: religiosa en el sentido helenístico. En esta exégesis es donde aparece la doctrina de Filón, que vamos a exponer:

El punto primero y fundamental es la absoluta trascendencia de la causa total del mundo, del «ser verdaderamente ser» (ὂν ὄντως ὂν), de aquel que dice en la Escritura ἐγώ εἰμι ὁ ὤν: «yo soy el que es». Esto quiere decir que Dios no tiene nada que ver con nada de lo que conocemos, con nada conocible, con ninguna determinación. Dios, pues, no es comprensible en modo alguno, es ἀκατάληπτος («incomprensible»). Admitir que Dios puede ser comprendido de algún modo es idolatría, porque es admitir que Dios puede «ser esto» o «ser aquello» como las estrellas o el mar. El único «conocimiento» de Dios es el conocimiento de la total incognoscibilidad, es la «tiniebla» (γνόφος) en la que entra Moisés en el Sinaí.

Sin embargo, si es incognoscible, ¿por qué tenemos que referirnos a él?, ¿por qué esa noción —la noción de lo incognoscible mismo— es necesaria?

Filón dice que, en nuestro conocimiento del mundo, conocemos el rastro de Dios. Hace referencia a los argumentos de procedencia griega en los que, partiendo de la consideración de lo sensible, se llegaba a un «agente» del movimiento (Aristóteles) o a un «autor» del mundo (Platón). En el *Éxodo*, Yavé dice a Moisés que no podrá ver su faz, pero sí sus «espaldas» (ὀπίσθια). ¿Quiere esto decir que conocemos a Dios «por sus obras»?; no exactamente, porque no conocemos a Dios en modo alguno; no conocemos lo incognoscible, pero conocemos que lo incognoscible «rige de antemano», conocemos su ὕπαρξις («nombre de acción» de ὑπάρχειν). No conocemos la οὐσία (= esencia, realidad) divina, pero sí sus δυνάμεις («potencias»). Dios en sí mismo es «indecible» (ἄρρητον); la Biblia lo designa con dos términos que los «Setenta» traducen respectivamente por κύριος y θεός. Filón juega con una pseudoetimología de θεός (θε- sería la raíz de τὶθημι: «poner», «establecer») y considera que el nombre θεός corresponde a la «potencia» que produce el mundo, mientras que κύριος («señor») designaría la potencia regia, el gobierno y dominio del mundo; en un orden jerárquico (coincidente a la inversa con el orden en la ascensión del alma hacia Dios), que empieza por la potencia creadora y sigue con la potencia regia, Filón sitúa luego otras tres «potencias»: la benevolencia divina, la potencia que manda hacer lo que se debe y, finalmente, la que prohíbe lo que no se debe.

Por primera vez estamos dejando que aparezca en nuestra exposición el término «creación» para designar una producción del mundo; no se vea en ello la presentación *ex abrupto* de un concepto bien conocido y que —precisamente por ser bien conocido— se emplea sin pensarlo demasiado. En el texto griego (en el de Filón y en el de la Biblia alejandrina) «creación» es simplemente γένεσις, es decir: «origen», «nacimiento». Ahora bien, Filón piensa este origen en términos de producción por Dios. Y esta producción no es la del mundo sensible, como era en Platón la producción por el demiurgo; el propio mundo inteligible es una «producción» divina. Pero la γένεσις del mundo inteligible es inmutable y eterna como Dios mismo, es la «palabra» (λόγος) de Dios; Dios es el que dice (ὁ λέγων) esa palabra. El λόγος es algo así como el pensamiento de

Dios, que Filón entiende como: el ámbito (el «lugar»: τόπος) de las ideas; el instrumento (ὄργανον), es decir: aquello *con* lo cual Dios crea el mundo; el «principio» en el cual tiene lugar la creación; el «día» en el que (*Gen*. II, 4) es hecho el cielo y la tierra; el «sello» (σφραγίς) que imprime a cada cosa el carácter que le es propio (que a A hace «ser A» y a B hace «ser B»), porque es la determinación, el discernimiento, aquello por lo cual esto es esto y aquello es aquello, el τομεύς («cortador»); por lo mismo, es aquello por lo cual esto está ligado a aquello, por cuanto esto es esto por lo mismo que aquello es aquello, es decir: es el «vínculo» (δεσμός).

¿Qué relación hay entre el λόγος y las δυνάμεις? El λόγος está en cierto modo «por encima» de las potencias, pero no porque sea un grado más alto de *la misma* jerarquía, sino porque, en cuanto es la palabra de Dios, es la manifestación, la presencia, en la cual se hace presente todo lo que *de* Dios es presente; no es el λόγος mismo lo conocible, sino la cognoscibilidad de lo conocible.

La Biblia de los «Setenta» hablaba con bastante frecuencia de «mensajeros» (ἄγγελοι) de Dios; los menciona más frecuentemente que la Biblia hebrea, porque, deseosos de salvaguardar la absoluta trascendencia divina, los «Setenta» atribuyen a veces a un ἄγγελος la presencia que, literalmente, el texto hebreo atribuía a Yavé. Con esto estamos diciendo ya que los «ángeles», tema importante en el pensamiento de Filón están en el mismo plano que las «potencias». Desde el punto de vista helenístico, la noción de los «ángeles» recoge: *a)* el tema platónico del δαίμων en lectura helenística; *b)* la noción misma de «los dioses» tal como Filón podía entenderla (recuérdese que δαίμων significaba primitivamente «dios»); Filón nos dice que es un error de los hombres el haber adorado a algunos ángeles como dioses; *c)* la pluralidad de las «ideas». Insistamos en este último punto, que es válido tanto para los «ángeles» como para las «potencias»:

Las «potencias» son lo presente en presencia inteligible (lo νοητόν), porque Dios no es presente, ni siquiera para el νοεῖν. El alma que se eleva por encima de lo sensible conoce las «potencias», que son el tema de los «pequeños misterios»; más allá solo hay un «conocimiento» puramente

negativo, un no-conocimiento, en el que consisten los «grandes misterios». Pues bien, los «ángeles» son asimismo lo que *de* Dios se hace presente, y Filón les llama en algún caso «potencias»; también les llama λόγοι (plural de λόγος), mientras que, inversamente, al λόγος le llama ἀρχάγγελος (cf. ἀρχή).

El hombre no es una parte del κόσμος («mundo»), sino que es una cierta imagen del todo, un «microcosmos». Así, el hombre «creado» en el primer relato del *Génesis*, que no es el hombre sensible, sino el hombre inteligible, es imagen y semejanza de Dios y participa, por ello, de la incognoscibilidad absoluta de Dios. Si el hombre está en lo sensible pero puede elevarse a lo inteligible e incluso penetrar en la «tiniebla», es porque no está confinado en una región determinada, sino que es en cierto modo todo, de arriba a abajo. Y, así, lo que el λόγος es al κόσμος lo es en el hombre el νοῦς al σῶμα («cuerpo»); el νοῦς es en el fondo una cierta presencia del λόγος mismo. El hombre no tiene un particular arquetipo eterno (una «idea»), sino que su arquetipo es el λόγος mismo. El hombre es la unidad de la creación en su aspecto paciente, como Dios lo es en el aspecto agente; el hombre es solo relación a Dios, y relación en la que lo propio del hombre es *padecer*; el *pecado* es creer que soy yo quien piensa y yo quien siente y yo quien vive, la ausencia del «agradecimiento» en el que todo es reintegrado a Dios; una de las formas de este pecado (la más sutil) es creer que todo lo que tengo es ciertamente de Dios, pero porque yo lo «merezco»; no hay tal «mérito», no porque yo sea un «indigno», sino porque, en el grado supremo de la vida espiritual, no hay «yo…», el hombre no *hace* nada; la autoafirmación del hombre como sujeto forma ya parte del pecado.

6.6.4. El cristianismo

Desde el siglo IV d. de C. un cierto conjunto de escritos habrá quedado canónicamente fijado y vinculado a la denominación, ya producida con anterioridad, de ἡ νέα διαθήκη, generalmente traducida por «el Nuevo Testamento» y que significa algo así como «el nuevo pacto» o «la nueva alianza». El proceso de redacción de

esos escritos puede haber empezado a mediados del siglo I d. de C. Solo una parte relativamente pequeña de ellos (la mayoría de las «epístolas de Pablo», aunque no todas) puede considerarse de autor conocido.

Puede ser accidental el que aquello de lo que aquí se va a tratar aparezca como vinculado precisamente a la historia que se nos cuenta sobre Jesús de Nazareth; pero lo que sí es esencial, como veremos, es que ello esté vinculado a alguna historia; por esto y porque de Jesús de Nazareth no sabemos nada relevante al margen de lo que dicen los mismos escritos canónicos, historiográficamente tenemos que considerar a Jesús no como el «autor» (aunque fuese, desde luego, sin escribir), sino más bien como el *contenido* del cristianismo. Es irrelevante cómo se haya llegado a constituir la historia sobre Jesús o incluso hasta qué punto ocurrió efectivamente en Palestina en la primera mitad del siglo I d. de C. algo que de alguna manera diese pie a ella. En todo caso, si el *contenido* aparece, no es por algo que ocurrió en tal año en tal sitio y con tal persona; es el destino final de la «religión» como fenómeno específicamente helenístico (cf. 6.6.1) lo que aquí está en juego.

Vimos en qué sentido el fenómeno «religión», propio del helenismo, comporta la general remisión a un consistente situado «más allá», al menos tendencialmente único por cuanto su reconocimiento no es sino el reconocimiento único y por principio de la inconsistencia de todas las cosas, de modo que, por así decir, lo que la noción de Dios expresa no es sino la ausencia consumada de lo divino; no el substraerse o el haberse-siempre-ya-substraído, sino la pura y simple ausencia. Todo esto quedó expuesto en 6.6.1. De ello se sigue, como supuesto constitutivo de la situación helenística a la que pertenece el concepto «religión», el que la situación «natural» del hombre es la de vinculación a lo inconsistente, la de miseria, frente a la cual precisamente debe haber una «salvación». Por eso la salvación debe venir dada por algo «sobrenatural», que tiene, por de pronto, una doble caracterización: por una parte la de tratarse de una «gracia», que no puede en modo alguno ser merecida; por otra parte, Dios, lo transensible consistente, ha de irrumpir de algún modo, y precisamente

en relación con el otorgamiento de la mencionada gracia, en el ámbito de lo sensible inconsistente, ha de hacerse contingencia; a ambos aspectos es esencial el carácter de lo absurdo, el que ello no pueda en absoluto ser comprendido; de otro modo no serían precisamente lo que son.

De algún modo los caracteres que acabamos de mencionar se encuentran ya en la asunción helenística de diversos cultos. Así, hay en efecto un ceremonial, un ritual (incluidas eventualmente creencias), y hay, consiguientemente, una comunidad de adeptos, etc. Ahora bien, a esos diversos cultos les es esencial el ser diversos. Ello, por una parte, es muy coherente con el propio carácter de la exigencia esencial de una irrupción sobrenatural en lo sensible; pues esta, si es sensible y además sobrenatural, ha de tener el aspecto de lo contingente. Pero, a la vez, esto impide que el punto de vista esencial de la religiosidad helenística pueda constituirse efectivamente en punto de vista esencial; incapacita para afirmar expresamente que lo sobrenatural y sensible en cuestión (aunque sea entendido como un conjunto de posibilidades diversas y alternativas entre sí) es condición necesaria de la salvación. La contradicción es, ciertamente, inherente a la cosa misma; por eso tampoco el nuevo punto de vista representado por el cristianismo la evita, simplemente la desarrolla de un nuevo modo.

En el cristianismo, en efecto, ese carácter a la vez sobrenatural y contingente del episodio salvador asume la condición de tesis. La contradicción está ahora en que algo a lo que es esencial el que ello sea absurdo, ininteligible, a la vez tenga el carácter de tesis. Pero así es. Por una parte, el cristianismo sitúa en primer término, como enunciado central, no una tesis «esencial», sino el anuncio de un hecho, una «buena noticia»; ciertamente la salvación, pero esta anunciada como una historia que ha ocurrido en un momento y lugar. No sabemos a partir de cuándo se dio este carácter a la narración de lo presuntamente sucedido con un tal Jesús de Nazareth; pero solo desde entonces hay cristianismo. Además eso que se narra es narrado precisamente como el aparecer de lo consistente en presencia inconsistente, mortal, sensible, como el hecho de que «el λόγος se ha hecho carne». De acuerdo con todo ello, la salvación consiste en una especie de incorporación física, sensible, a ese acontecimiento («el que

come mi carne y bebe mi sangre», etc.). Por otra parte, todo eso contingente (digamos: esencialmente, necesariamente contingente) aparece como la única vía posible de salvación; frente a la diversidad de los ceremoniales «paganos», esta es la vía única; no sabemos exactamente desde cuándo, pero solo desde ese momento hay cristianismo. El que sea la única vía posible significa que se presenta con un cierto carácter de necesariedad; no que la salvación sea en algún sentido algo necesario; muy al contrario, es esencial el que Dios no estaba en ningún modo obligado a salvar a nadie; pero hay una cierta necesariedad en el sentido de una conexión necesaria: si ha de haber salvación, entonces ha de ser mediante una contingencia como la que se describe.

El cristianismo, pues, afirma el principio de que la salvación requiere un elemento sobrenatural y contingente. Hemos visto que solo el cristianismo afirma este principio, en el que de algún modo los diversos cultos se encontraban, y vemos también que, si la contingencia y la sobrenaturalidad comportan incomprensibilidad y carácter de absurdo, a la vez, sin embargo, el hecho mismo de afirmar esa incomprensibilidad introduce una exigencia de comprensibilidad que será decisiva para el destino del cristianismo; este, en efecto, al afirmar, al hacer tesis o principio el principio en cuestión, establece un elemento de necesariedad, de universal validez, en virtud del cual se obliga a buscar un compromiso con el «saber mundano» que en principio rechaza. Así, precisamente el cristianismo se prestará a hacer de puente entre el helenismo y la modernidad. El mencionado elemento de validez universal y de necesariedad comporta que la comunidad de adeptos haya de acabar (bastantes siglos después y a través de importantes mediaciones) disolviéndose en la humanidad; cierto que entonces el cristianismo habrá terminado, pero se podrá decir que esa descristianización habrá sido en cierta manera el cumplimiento del mensaje cristiano.

Por de pronto el que el elemento sensible-sobrenatural, por definición absurdo, de la religión se haga tesis en el cristianismo lleva a reivindicar expresamente y de manera tajante el carácter de absurdo como parte esencial de todo el asunto. Por otra parte, puesto que la verdad se ha hecho noticia sensible sobrenaturalmente otorgada, «revelación», la asunción de la verdad, la identificación con el cristo, es ella misma un don: «creen»

aquellos a los que Dios, porque quiere, otorga la gracia. La afirmación de la salvación implica que la miseria del hombre no se debe sin más a su misma naturaleza, sino a que el hombre se ha apartado él mismo de la verdad, esto es, a que ha pecado; el que no podamos comprender que en el pecado de Adán hayamos pecado todos y cada uno de los hombres es lo mismo que el que, por definición, no pueda comprenderse todo el negocio sobrenatural-contingente de la salvación, pues lo uno y lo otro son dos expresiones de la misma tesis.

Hemos dicho que el elemento de necesariedad y de validez universal implicado en el propio carácter tético de la incomprensibilidad, la contingencia y la sobrenaturalidad obliga a buscar una formulación de la posición cristiana en los términos que el saber «mundano» tenía disponibles. Ello obligará a introducir en el uso de dichos términos disponibles algunas diferencias con respecto al patrimonio helenístico más común. Que Dios no «tenga que» salvar a nadie y salve a quien él quiere porque él quiere, esto no puede expresarse (ni siquiera expresarse como incomprensible) sin pensar un Dios que puede hacer o no hacer y cuya potencia es entendida en el sentido de no estar sometido a necesidad alguna. Por otra parte, la misma afirmación de la salvación comporta que no puede haber un elemento irreductiblemente «otro»; nada puede quedar fuera de la dependencia con respecto a Dios; él habrá de ser creador a partir de nada; y, si no puede estar sometido a necesidad alguna, entonces creó el mundo sencillamente porque quiso; etc.

6.7. El neoplatonismo

6.7.1. Introducción

El término «neoplatonismo» pertenece en exclusiva a la historiografía. Los que llamamos «neoplatónicos» no pretendían ser sino lo que ellos llamaban «platónicos». No pretendían que lo suyo tuviese nada de «nuevo»; ni siquiera en el sentido de una restauración. Más bien pretenden ser los continuadores y custodios de un saber cuya consistencia se acreditaría en primer lugar en el hecho de que él no sería ninguna novedad. El canon de escritos en los que se plasma ese saber está constituido básicamente por obras de Platón, el *Timeo*, la *República*, el *Parménides*, el *Fedro*, de manera menos constante el *Filebo*, el *Alcibíades I*, el *Fedón* y el *Gorgias*. Se manejan también obras de otros autores, incluido Aristóteles. Todo ello con una cierta tendencia (ejercida de diversas maneras y de modo más o menos crítico) a ver la misma sabiduría como presente por doquier.

El «Platón» de los neoplatónicos es básicamente el de la lectura «religiosa» a la que hemos hecho referencia en 6.6.1 y 6.6.2. Pero la labor de Plotino, aun partiendo, pues, de esa misma problemática, tiene sin duda una radicalidad filosófica que —que sepamos— no existía en el «platonismo» anterior y que de algún modo establece para sus sucesores nuevas exigencias, independientemente de si los sucesores están o no a la altura de ellas. Ese carácter más estrictamente filosófico responde, por otra parte, al nuevo desafío que al «platonismo» religioso se le plantea; el neoplatonismo es, en efecto, aquel «platonismo» religioso que se despliega en un ambiente en el que el cristianismo se está constituyendo en dominante. El neoplatonismo es en cierto modo la religiosidad «pagana»

(nótese bien: «pagano» es algo que solo hay en contexto cristiano), es la religiosidad helenística que se resiste a aceptar el giro representado por el cristianismo (giro del que nos hemos ocupado en 6.6.4). Para el neoplatonismo se trata ciertamente de aquello de lo que no podría en modo alguno tratarse para Platón, se trata de «salvación» en el sentido que hemos dado a esta palabra en todo el capítulo 6.6; se trata de inconsistencia general de las cosas y de remisión de esa inconsistencia a un consistente que, si de algún modo ha de hacer acto de presencia ello mismo en una presencia que de modo general y «natural» es inconsistencia, entonces ha de aparecer ello mismo en presencia inconsistente, en el modo de la contingencia sensible, tanto más cuanto que ese aparecer ha de ser «sobrenatural», es decir, gratuito y, también por eso, contingente; por todo esto el filósofo neoplatónico está obligado a prestar atención a los diversos cultos, etc.; decíamos que ello comporta algo así como una contradicción, pues significa que se convierte en materia de afirmación de necesariedad (la salvación no puede tener lugar sin…, etc.) aquello que por definición es contingencia y gratuito; es imposible convertir tal cosa en tesis, y, sin embargo, el cristianismo consiste precisamente en convertirla en tesis, en decir lo declaradamente y «a mucha honra» absurdo, a saber: que lo esencial es aquello que por principio es accidental, esto es, la narración de unos hechos, la «historia sagrada», ciertos actos contingentes. El neoplatonismo se niega a dar este último paso; los diversos cultos, ritos e historias deben seguir siendo diversos, pues es precisamente su contingencia lo que es necesario; esto no resuelve la contradicción, pero se prefiere habitar la contradicción a tetizar el absurdo. Al menos esta es la exigencia inicial y la posición de Plotino; otra cosa es si todos los neoplatónicos consiguieron mantenerla y si su situación de oposición frente a un adversario históricamente más fuerte (el cristianismo) no los llevó a verse a sí mismos desde él.

6.7.2. Plotino

Aproximadamente, vivió desde el 205 hasta el 270. No se conoce su procedencia personal ni geográfica, pero sí que recibió en

> Alejandría su primera formación relacionada con la filosofía; allí mismo Plotino se volvió, al parecer, en cierto momento hacia las enseñanzas de un tal Amonio Sacas, del cual lo que sabemos es casi exclusivamente que fue maestro de Plotino. Más adelante, Plotino se estableció en Roma, donde ejerció una continuada labor docente. Lo que Plotino escribió está vinculado a esta actividad. Por otra parte, aunque él consideraba su trabajo como de comentario a los grandes filósofos griegos, la forma no es la de un comentario, sino la de la dilucidación de cuestiones. Escribía sin ocuparse él mismo de la reunión y edición de sus escritos; de esto, en gran medida por encargo suyo, se ocuparon otros, en definitiva el también importante autor neoplatónico Porfirio, el cual fijó títulos y agrupó la masa de escritos en seis «eneadas», o sea, 6·9= 54 escritos, dejando también constancia del orden cronológico; el cuidado con que procedió Porfirio es generalmente elogiado por los historiadores.

Es preciso que de entrada demos por entendido lo que hasta aquí hemos expuesto sobre la religiosidad helenística (en especial 6.6.1), la relación del «platonismo» con ella (6.6.2, cf. 4.6) y la posición del neoplatonismo al respecto (7.1). Si la cuestión, en cierto modo para la filosofía misma, ha de ser la de la salvación, entonces la cuestión de la salvación no puede remitirse a alguna historia, como la del pecado de Adán y el sacrificio de Jesús. Las historias son lo sensible, por lo tanto lo contingente, mientras que lo *necesario* y, por tanto, lo *verdadero* es lo inteligible. El filósofo neoplatónico no cree en una salvación ligada a una «iniciación» y que sea cosa de «elegidos». No tiene nada que oponer a que la salvación sea un «don», a condición de que en ese don consista lo más propio de todo hombre en cuanto tal. El neoplatónico acoge con interés los diversos cultos, porque precisamente el hecho de que sean diversos y no excluyentes impide que en ellos lo contingente mismo sea declarado como lo esencial; poco importa que tales o cuales cultos aseguren la salvación solamente a sus iniciados, si no se pretende en absoluto que fuera de esos cultos no hay salvación, porque entonces el neoplatónico puede interpretar que esos cultos representan de una determinada manera algo que puede representarse

de otras y que de suyo no es nada sensible ni consiste en mitos o en actos sensibles; esta interpretación, sin embargo, no es posible cuando lo que se pretende es que el λόγος mismo «se ha hecho carne».

A lo «inteligible» en sentido «platónico» pertenece toda la *constitución* (el orden, la medida y la determinación) del propio mundo sensible. El saber se refiere a la idea, pero la idea es lo presente en la presencia de lo sensible mismo. Plotino empieza por admitir, como el mito platónico, un mundo de los εἴδη, en el cual los εἴδη no están como pluralidad yuxtapositiva, sino que cada uno de ellos contiene, en cierta manera, todo lo demás, porque la determinación de lo uno como lo uno es a la vez determinación de lo otro como lo otro. A este «lugar» —y, a la vez, unidad — de los εἴδη le llama Plotino νοῦς.

Recordemos el problema, planteado a propósito de Platón, de cómo, de todos modos, lo sensible tiene una presencia, siendo esta presencia presencia *de la idea*. Hay un orden, una medida, una configuración, una ley, en lo sensible; que este orden consiste en el νοῦς es ya cosa admitida; pero no es menos cierto que es el orden de lo sensible mismo, que tiene lugar en lo sensible. El mito platónico decía que el mundo sensible es un viviente, que su principio rector es un alma. Recordemos también que el mito platónico, en principio, consideraba el alma como «dentro» del mundo sensible (dentro de lo «hecho» por el demiurgo), pero que, por otra parte, reconocía, en la misma extravagancia del mito, la imposibilidad de dejar el alma solamente de este lado. El alma era en el mito platónico el punto en que se hacía patente la imposibilidad de explicar «contando una historia» la dependencia de lo sensible con respecto a la idea; porque el alma tenía que ser principio del movimiento (por tanto, de la configuración) en lo sensible mismo y a la vez, y precisamente como tal, presencia de la idea.

En principio, el νοῦς del que nos habla Plotino es, ciertamente, al alma de la que él mismo nos habla lo que es el νοῦς «agente» al alma en Aristóteles. En cuanto el alma piensa —es decir: en cuanto contempla los εἴδη—, el alma es el νοῦς mismo; pero el alma piensa y no-piensa; el alma es lo único que está a uno y otro lado; por eso es, por una parte, presencia de la idea y, por otra, principio del acontecer sensible. Pero es esto último *porque* es lo primero, y no a la inversa; en efecto, toda configuración,

medida, ley, en lo sensible (de cuyo movimiento —y, por tanto, configuración, ley y medida— es responsable el alma) consiste en la presencia del εἶδος. Veremos esto mejor si lo exponemos desde el punto de vista de la unidad de *el* alma y la pluralidad de *las* almas:

Todo cuanto de modo natural se mueve, se mueve en virtud de un alma. Puede decirse que para Plotino no hay en la «naturaleza» nada «inanimado», porque todo tiene algún movimiento que le es propio, y este movimiento tiene lugar en virtud de un «alma». Ahora bien, ¿en qué sentido se trata del alma de esto y el alma de aquello y el alma de lo de más allá, y en qué sentido se trata sencillamente de *el* alma? Sabemos que en el mundo de los εἴδη todo es *a la vez*, por lo tanto que ese mundo constituye una unidad indivisible, a la que Plotino llama νοῦς; sabemos que, frente a esto, el mundo sensible es la pluralidad yuxtapositiva de lo indefinidamente divisible. El alma es, a la vez, uno y múltiple, precisamente porque es lo único que pertenece a ambos planos; es, ciertamente, el alma de esto y el alma de aquello, para cada cosa el principio de su movimiento propio; pero solo puede ser esto porque imprime a cada cosa el carácter que le es propio, y ello ocurre porque el alma *tiene* ese carácter, ese εἶδος; y ¿por qué lo tiene?; lo tiene porque el alma es presencia del εἶδος, es decir: νοῦς. Pero no es νοῦς en la piedra o en la planta; por tanto, la piedra o la planta tienen *un* alma, digamos «particular»; el hombre también tiene un alma «particular» en cuanto que crece, e incluso en cuanto que siente, pero, en cuanto que piensa (νοεῖ), ya no hay nada particular suyo, sino simplemente el νοῦς.

El alma se tiene de un lado a otro, de «arriba» a «abajo». Es el alma de las cosas aparentemente inanimadas, que, sin embargo, tienen φύσις; es el alma de las plantas, que tienen vida; el alma de los animales, que tienen, además, sensación; el alma del hombre, donde el alma, sin dejar de ser múltiple, empieza a ser una; el alma de los astros (que son dioses), los cuales reúnen en sí la vida del todo sensible; finalmente, es el alma misma, una en sí y por sí misma, pero entonces *es* el νοῦς. Este ámbito a lo largo del cual se tiende el alma, que lo penetra todo, es una jerarquía metafísica; en cuanto que permanece «arriba», el alma es una.

Hay aquí un movimiento de separación y retorno del alma con respecto al νοῦς. Esta separación es a la vez la producción del alma como algo distinto del νοῦς, y, por tanto, la producción del mundo sensible como un mundo (un «orden») de cosas, es decir: lo que en el mito platónico era la producción por el demiurgo. No hay que pensar que esa producción acontece en algún momento. Aquí no hay ningún desarrollo temporal; todo el orden del que se trata es *siempre*; incluso el mundo sensible es, para Plotino, ciertamente siempre cambiante, pero con esto está ya dicho que es *siempre*. El alma está siempre en esa alternativa de separación y retorno respecto a su principio. Y esa alternativa es la producción del mundo sensible, producción que no es un acontecimiento en el tiempo, sino una producción eterna.

Volvamos ahora al νοῦς:

En el νοῦς no hay pluralidad yuxtapositiva, pero sí hay pluralidad, multiplicidad; en el νοῦς todo es *a una*, pero es *todo*, y «todo» significa la *unidad* de una *multiplicidad*. Si es una *multiplicidad una*, esto quiere decir que es *uno*, pero que no es ello mismo *el uno* (τὸ ἕν) mismo, sino que su unidad consiste en una dependencia respecto al uno o en una «participación» del uno.

Platón habría dicho en la *República* que la unidad del mundo de las ideas consiste en que todo él depende de una sola «idea» que, en cierto modo, ya no es idea alguna (que está «por encima del ser»), a la que habría llamado τὸ ἀγαθόν («el bien», cf. 4.1). «El bien» no es un grado más (el más alto) en la jerarquía de las ideas, como «animal» es más alto que «caballo», sino que toda idea («caballo» como «animal») es idea solamente por cuanto participa del bien; el bien es igualmente próximo e igualmente lejano a toda idea, y distinto de cualquiera de ellas; lo que participa del bien no es esta y aquella idea en cuanto *esta* y *aquella*, sino toda idea *en cuanto idea*. El bien no es ninguna idea, no es A ni es B, no es determinación; si la idea es lo «suprasensible», el bien es lo «suprainteligible», está *por encima del* νοῦς.

En el *Parménides*, Platón habría dicho que todo (tanto «el todo» como *cada* cosa y cada parte de cada cosa) es *uno*; que *el uno* (τὸ ἕν) no es nada,

pero que *del* uno participa todo. El uno no es nada por lo mismo que es el principio *de todo*; algo determinado, precisamente por ser determinado, no puede ser el principio de todo. Plotino considera «el bien» y «el uno» simplemente como dos maneras de tratar el mismo problema.

Si arriba hablamos de una identidad, separación y retorno del alma respecto al νοῦς, ahora tenemos que decir lo mismo del νοῦς respecto al uno. En efecto, el νοῦς es la presencia del εἶδος, de *todo* εἶδος, por lo tanto del εἶδος en cuanto εἶδος; y la presencia del εἶδος mismo, el εἶδος εἶδος, es lo que Platón llamaba «la idea del bien». Igualmente, el uno es la determinación de toda determinación como tal. Vemos, pues, que el νοῦς, en cierto modo, «se reduce» al uno; podemos ver también que el uno, en cierta manera, «engendra» el νοῦς en su misma multiplicidad; esto podemos verlo tanto en la *República* como en el *Parménides*:

a) El sol, en su brillar, hace aparecer todo (cf. 4.4).

b) Recordemos el Parménides (cf. 4.5):

El uno no es nada, «no es». No podemos atribuirle determinación alguna, porque eso sería afirmar que el uno «participa» de algo; si el νοῦς *es* uno, es precisamente porque es inferior al uno y «participa» de él. Si decimos que el uno *es*, damos por sentado el *ser* como algo *anterior* al uno, como algo de lo que el uno «participa», y entonces el uno ya no es absolutamente el uno, porque es algo que participa de *otro* algo.

Sin embargo, es preciso que de algún modo el uno *sea*. Ciertamente, pero de modo que ese «ser» no se le aplica al uno, sino que el uno mismo lo pone a partir de sí mismo. Y esto quiere decir que pone lo otro, la determinación, por lo tanto la diversidad; en cuanto el uno *es*, ya no es uno, sino múltiple (cf. I.2 de nuestra exposición del *Parménides* en 4.5; la multiplicidad de que allí se habla es multiplicidad de determinaciones, por lo tanto multiplicidad inteligible); el uno «produce» lo demás no por «acción» alguna, sino por lo mismo que simplemente tiene lugar, que *es*.

El uno no *es* nada (cf. I.1 de la citada exposición); en cuanto el uno *es*, es todo (cf. I.2 de la misma exposición). Hay, pues, una separación y retorno, un devenir (cf. I.1-2 de la misma exposición) del uno al νοῦς y del

νοῦς al uno, un devenir inteligible, del que el devenir sensible es solo imitación; por tanto, un devenir «eterno».

Que el νοῦς es algo que «se produce», que «procede», lo dice la noción misma de νοῦς, que, literalmente, Plotino parece tomar más de Aristóteles que de Platón. El νοῦς es la presencia de la presencia misma, antes de todo esto o aquello, por tanto la presencia de ella misma a sí misma, el pensamiento que es «pensamiento del pensamiento», como decía Aristóteles. Comoquiera que esta «reversión sobre sí mismo» no es un puro juego de palabras, sino que hemos sido conducidos a ella por la necesidad misma de la cosa, es verdaderamente una «reversión», es *retorno* a partir de la alteridad. Ahora bien, la alteridad en la que se compromete el νοῦς para de ella retornar a sí mismo no es otra cosa que la alteridad del alma con respecto al νοῦς, porque es la alteridad del que contempla (es decir: del que «se rige por…») a lo contemplado (= a aquello por lo cual se rige); y lo contemplado es la totalidad una («todo a la vez» y «todo en todo») de los εἴδη. Y el retorno del νοῦς «a sí mismo» no es otra cosa que su retorno al uno, porque lo que el νοῦς «se hace» en ese retorno no es este o aquel εἶδος, no es determinación (= presencia) alguna, sino *la* presencia misma como tal, el εἶδος εἶδος.

La separación y retorno del νοῦς respecto al uno se identifica, pues, con la separación y retorno del alma respecto al νοῦς. Insistamos en esto:

Cuando el alma es plenamente una con el νοῦς, cuando lo que acontece en el alma es pura y simplemente la presencia del εἶδος como pura presencia del εἶδος, fuera de toda entrega a lo sensible, entonces también el εἶδος tiene lugar sencillamente como εἶδος, no como esto o aquello; al alma no le importa esta o aquella presencia, sino *la* presencia como tal; y entonces el alma no conoce nada, no sabe nada, no es nada, porque el *ser* mismo no es esto ni aquello, no es nada *ente*, no es nada. El grado supremo de conocimiento es ir más allá no solo de toda presencia sensible, sino también de toda presencia (= determinación) inteligible; ¿*a* qué?, *a* «nada». El conocimiento del principio consiste no en atribuirle este o aquel predicado, sino en la experiencia de que ni este ni aquel ni el otro predicado pueden convenirle. Y ese retorno del alma es el retorno del alma *a sí*

misma, fuera de la dispersión en la multiplicidad. Es «unión» (ἕνωσις) en el triple sentido de: retorno al *uno*, unión del alma con su principio y, por ello, unión del alma consigo misma.

Plotino es reacio a fijar términos. El neoplatonismo en general dará a lo que en Plotino son el uno, el νοῦς y el alma la denominación general de ὑποστάσεις (plural de ὑπόστασις). La palabra significa: presencia (= (sos)tenerse: στάσις) de antemano (ὑπό: como supuesto); es decir: aquella presencia, aquel «tenerse» y «estar», que está supuesta en la presencia inmediata.

> [En la lengua filosófica usual, «hipóstasis» ha pasado a significar: aquello que se concibe como teniendo una consistencia en sí y por sí mismo, aquello que se designa propia y verdaderamente (no solo «gramatical» y «lógicamente») por un «substantivo»; así, la teología cristiana dice que en Cristo hay una sola «hipóstasis», no dos (una «divina» y otra «humana»), porque no hay el hombre y, *además*, el λόγος, sino solo el λόγος, que ha asumido en sí mismo la naturaleza (φύσις) humana. Citamos este uso teológico porque es precisamente en el campo de la teología cristiana donde primero se busca delimitar un uso técnico de la palabra ὑπόστασις expresamente distinto del de οὐσία. La teología cristiana de lengua griega, por la misma época de Plotino, emplea para expresar el dogma de la Trinidad la fórmula μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις («una οὐσία, tres hipóstasis»); la primera hipóstasis (el «Padre») es el Dios de Filón; la segunda (el «Hijo») es el λόγος; la tercera (el «Espíritu Santo»: τὸ ἅγιον πνεῦμα), que se explica de diversas maneras, es originalmente el «soplo» (πνεῦμα, *spiritus*) vivificante de Dios, que produce en el alma el «nuevo nacimiento», en el cual el «hombre nuevo» es —identificándose con Cristo— «hijo de Dios». Los cristianos occidentales prefieren la fórmula *una substantia, tres personae*. Esto da lugar a discusiones, porque *substantia* es precisamente la traducción literal de ὑπόστασις, mientras que *persona* lo es de πρόσωπον, que significa «faz» (así,

designaba la máscara de los actores en el teatro griego, como *persona* en el romano). Los griegos podían acusar a los latinos de dar un valor secundario e inesencial a la trinidad, mientras que los latinos podían acusar a los griegos de que parecen entender la unidad como la unidad de una especie (algo así como la δευτέρα οὐσία aristotélica). La controversia se zanjó al establecerse de modo oficial (y, a decir verdad, sin muchas explicaciones filosóficas) la equivalencia de οὐσία con *substantia* y de *persona* divina con ὑπόστασις divina].

Hemos visto que la «separación» del alma con respecto al νοῦς es a la vez la «producción» del alma como algo distinto y, por tanto, la producción del orden, la figura y el movimiento en lo sensible. Asimismo que la separación del νοῦς con respecto al uno es la «producción» del νοῦς como algo distinto del uno. El alma «procede» del νοῦς, el νοῦς «procede» del uno; incluso: el uno «produce» el νοῦς, el νοῦς «produce» el alma, en el sentido de que por el uno es el νοῦς νοῦς, por el νοῦς es el alma alma. Pero en esta «producción» no hay acción alguna; el uno «produce» el νοῦς por lo mismo que el uno es uno, sin moverse, sin decidirlo ni quererlo, sin ejercer acción ni contraer relación, sin otra cosa que ser pura y simplemente uno; el νοῦς «produce» el alma por lo mismo que el νοῦς es νοῦς, sin «hacer» nada ni contraer nada.

Para designar esta «producción» se fijará el término πρόοδος; προ significa «(hacia) adelante», ὁδός significa «camino». El «proceder» de que hemos hablado sería en griego προιέναι («marchar hacia adelante, avanzar»), latín *procedere*, de donde el empleo de *processio* («procesión») para traducir πρόοδος.

[Recordemos que Filón hablaba de una «producción» eterna del mundo (inteligible), a la cual llamaba γένεσις. Ni Filón ni el judaísmo alejandrino en general tienen otro término especial para designar una «producción» del mundo sensible. Todavía hoy

llamamos «Génesis» (es decir: γένεσις) al libro del Antiguo Testamento en el que se trata de la «creación del mundo», dándole el título que le dieron los «Setenta». La teología cristiana tiene que luchar con esta «ambigüedad», porque le interesa distinguir toda producción «eterna» y «necesaria» de la producción del mundo. Por ello echa mano del término πρόοδος (traducido al latín por *processio*) y del concepto filoniano de la γένεσις eterna para formular la generación del «Hijo»; en cambio distingue cuidadosamente de esta generación la creación del mundo, mediante las nociones *genitum, non factum* (el Hijo) y *factum, non genitum* (el mundo); el «Espíritu Santo» es *procedens*, no *factum*, pero tampoco *genitum*].

Platón, en el mito del *Timeo*, había presentado la producción del mundo sensible como *obra* de un «demiurgo». Esto daba pie a pensar que, según Platón, el mundo sensible no es *siempre*, sino que tiene un comienzo. Plotino (con todo derecho) no cree que sea este el pensamiento de Platón, sino que lo propio de un *mito* es precisamente decir lo que dice en la forma de una historia, por lo tanto como si se desarrollase en el tiempo. La producción del mundo sensible es eterna; y, por tanto, no hay nada del tipo de una *decisión*, por parte del demiurgo, de «hacer» el mundo. Podemos seguir hablando de demiurgo, y Plotino lo hace así a veces, pero esto es solo una manera de hablar que ya no introduce nada nuevo con respecto a la doctrina que hemos expuesto hasta aquí; el demiurgo es: o bien el alma en cuanto participa del νοῦς, o bien el νοῦς en cuanto produce el alma.

Pero en el mito del *Timeo* hay otro elemento que sí le parece esencial a Plotino: la ἀνάγκη, a la que Plotino llama también ὕλη, pero que entiende no como la ὕλη aristotélica, que es cualificación (ὕλη para esto o ὕλη para aquello), sino como indeterminación, un poco a la manera de los estoicos. Efectivamente, hasta aquí se había hablado solo de cosas inteligibles (o suprainteligibles), y el mundo sensible es, en su ser sensible, irreductible a inteligibilidad. Si lo específico del mundo sensible, en oposición a lo inteligible, es *no-ser*, como Plotino cree siguiendo a Platón, en todo caso es

un no-ser que hay que tomar en consideración, porque el mundo sensible es, en efecto, irreductible a *ser* (= a determinación, a inteligibilidad). Por tanto, no se puede entender la ἀνάγκη como un paso más de la πρόοδος (como una nueva «hipóstasis», que seguiría al alma); pero tampoco se la puede entender como algo distinto, opuesto y yuxtapuesto. La ἀνάγκη es el aspecto negativo (de apartamiento respecto al principio, de «caída») de la πρόοδος misma; lo que «procede» (πρόεισι) procede en un apartamiento. La πρόοδος misma es un no-ser, un abandono del principio: el νοῦς se afirma abandonando el uno, y a una el alma se afirma abandonando el νοῦς, y por ello el alma se hace alma de esto y de aquello y de lo de más allá, es decir: cae en la multiplicidad indefinida y yuxtapositiva que es lo sensible.

El principio es el uno; todo «ser» en cuanto tal es unidad, pero no es unidad de otro modo que como retorno al uno a partir de lo otro; «lo otro» es la multiplicidad indefinida, lo ilimitado (ἄπειρον), la «indefinida dualidad de “grande” y “pequeño”»; Aristóteles decía que —según Platón— esta indefinida dualidad es principio precisamente «como ὕλη», y que es «la ὕλη subyacente de la cual se ponen de manifiesto tanto los εἴδη al aplicarlos a lo sensible como el uno en los εἴδη», esto es: que el *retorno* (ἐπιστροφή en la terminología neoplatónica) en el que el uno es principio es tanto retorno del alma al νοῦς como retorno del νοῦς al uno.

El alma misma pertenece íntegramente a lo inteligible y no depende en absoluto de la ὕλη. Esto es así porque el alma consiste en el νοῦς, y el νοῦς consiste en el uno. Pero este consistir se cumple en un *retorno* (ἐπιστροφή), es decir: a partir de una separación en la que el alma «procede» (πρόεισι) del νοῦς por lo mismo que el νοῦς «procede» del uno. Lo que es negado o superado en ese retorno es la ὕλη.

6.7.3. Sobre el neoplatonismo después de Plotino

Ya hemos expuesto la esencial inestabilidad que es inseparable de la pretensión neoplatónica de algo que, siendo una doctrina de la salvación en el sentido que hemos dado a esto en 6.6, a la vez sea en

sí mismo profano, es decir, algo en lo cual los cultos, ritos y mitos no desempeñen otro papel que el de representación sensible (por tanto, contingente y, por tanto, diversa y nunca excluyente) de algo que de suyo no es sensible. Todavía no podemos considerar como *positivamente* distinta de la de Plotino la posición a este respecto de Porfirio (de 234 a entre 301 y 305 d. de C.), a quien ya hemos mencionado y volveremos a mencionar. Sí, en cambio, la de Jámblico, para quien el «filósofo», en cuanto es aquel que entiende de la salvación, es el que entiende de procedimientos y fuerzas por lo demás ocultos y cuyo empleo es en una u otra medida necesario para la salvación; ya no se trata, pues, solamente de una representación sensible lícita, sino de algo perteneciente a la cosa misma. Junto a esto es también a Jámblico a quien podemos atribuir cierta sistematización del proceder interpretativo sobre los textos de Platón, según la cual toda tesis verdadera (y, por tanto, toda tesis de Platón, pues Platón, debidamente entendido, solo dice verdad) vale a la vez en el ámbito «físico», en el «metafísico» y en el «ético», siendo tarea del intérprete el poner de manifiesto, más allá de la acepción inmediata de lo dicho, que en principio lo confinaría en uno de los tres dominios, su válida referencia a cada uno de ellos.

6.7.4. Proclo

Desde comienzos del siglo V encontramos al neoplatonismo instalado en la propia «Academia» de Atenas. Tras Plutarco de Atenas y Siriano, recae en Proclo, que había sido discípulo de ambos, la condición de διάδοχος («sucesor»). Proclo había nacido en Constantinopla en 412 y murió en 485. Estamos ya en un momento en el que el cristianismo es oficialmente la «única» religión «verdadera», cosa que no había sido antes religión alguna; la posición de Proclo ante este hecho es, como en general la de la Academia y, como ya sabemos, la del neoplatonismo, polémicamente contraria; faltan ya pocos años para que, por orden

imperial y en nombre del cristianismo, la Academia sea cerrada y la enseñanza filosófica en Atenas prohibida (esto fue en 529 y uno de los que entonces hubieron de abandonar Atenas fue el también neoplatónico Simplicio, importante comentador de Aristóteles y personaje clave en la transmisión de noticias y fragmentos de «presocráticos»).

La obra conservada de Proclo comprende:

— Extensos comentarios a la *República*, el *Parménides*, el *Timeo* y el *Alcibíades* «primero» o «mayor». Otros comentarios se han perdido o bien se conservan en extractos.

— La *Teología platónica* (Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν).

— Fragmentos de otros escritos.

— Dos «manuales» sistemáticos: los *Elementos de la teología* (Στοιχείωσις θεολογική) y los *Elementos de la física* (Στοιχείωσις φυσική). Estas obras son, en su modo de composición, muy distintas de las demás; no citan autoridades y externamente se desarrollan de un modo sistemático y demostrativo.

Los *Elementos de la teología* son la obra más conocida de Proclo. Una obra basada en ellos (especie de resumen-paráfrasis-adaptación), escrita en árabe en el siglo IX, fue traducida al latín en el XII, fue considerada en Occidente como obra de Aristóteles (cosa que ya ocurría entre los árabes) y como tal fue abundantemente citada y empleada; es el llamado «Liber de causis». En 1268 fueron traducidos al latín los propios *Elementos de la teología*, y, con las dos obras en la mano, pudo fácilmente Tomás de Aquino, ya hacia el final de su vida, reconocer que lo uno dependía de lo otro y, por tanto, que el «Liber de causis» no era de Aristóteles; pero esto no suprimió la autoridad del «Liber de causis», sino que lo que hizo fue transferir esa autoridad a Proclo mismo, cuyo anticristianismo polémico estaba ya demasiado lejano y además no se hacía explícitamente presente en las obras conocidas.

El episodio del «Liber de causis» puede darnos la idea de que la influencia histórica de Proclo se ejerció a través de caminos singularmente inadecuados. Esta idea se confirma con la referencia

a otro episodio de mayor extensión en el espacio y en el tiempo y de penetración más profunda: desde el siglo VII hasta el Renacimiento, uno de los conjuntos de textos más influyentes en el ámbito cristiano es aquel cuyo autor, que aparece llamado «Dionisio», dice haber asistido al eclipse de sol que acompañó a la muerte de Cristo y a otros episodios de esa índole; dicho autor fue rápidamente identificado con el «Dionisio Areopagita» que el libro de los «Hechos de los Apóstoles» nos presenta como convertido por Pablo en Atenas; ahora bien, esos textos son filosóficamente una imitación de Proclo, atribuyendo a las nociones metafísicas de este los nombres de conceptos teológicos cristianos; hasta que Lorenzo Valla y Erasmo pusieron el dedo en la llaga filológica, nadie se atrevió a discutir la ortodoxia (de suyo bastante dudosa) de unos escritos supuestamente debidos a un discípulo directo de Pablo; por lo demás, esos escritos merecen el crédito que tuvieron, aunque no por los motivos por los cuales lo tuvieron; más adelante (7.1) nos ocuparemos de ellos.

Todo lo que «se produce» en la πρόοδος neoplatónica está de un lado en la distinción «platónica» entre lo que *es* y lo que nace y perece; está del lado de aquello que *es*, es decir: que tiene en propiedad su *ser*, que, por tanto, no empieza a ser ni deja de ser, porque no tiene el *ser* de prestado. A todo esto Proclo le llama αὐθυπόστατον («autoconstitutivo») y αὐταρκές («autosuficiente»), es decir: que se establece ello mismo en su ser. *El uno* o *el bien* no es αὐθυπόστατον, sino superior a lo tal, porque el uno o el bien no se constituye a sí mismo como uno o como bien; si *se* constituyese a sí *mismo*, ya no sería pura y absolutamente *uno*, ya habría en ello un desdoblamiento; el uno no «se constituye» ni tiene «constitución» alguna, simplemente constituye… todo; todo «procede» (πρόεισι) de esta «causa primera». No hay contradicción entre que sea «autoconstitutivo» y que «proceda de…», porque ese «proceder» es *suyo*, constituye *su propio* ser, su propia γένεσις, no en vano es algo necesario y eterno; además no hay por ninguna parte en el neoplatonismo una noción de la πρόοδος como un

proceso en el que lo substantivo sea el proceso y las «hipóstasis» sean solo momentos o cortes en el proceso; por el contrario, lo substantivo son las hipóstasis, y la πρόοδος es el «llegar a ser» de cada hipóstasis, que pertenece en propiedad a cada hipóstasis.

En otras palabras: la dependencia de algo autoconstitutivo con respecto a su causa es la misma dependencia de ese algo con respecto a sí mismo. Y, como esa dependencia se cumple —según sabemos por Plotino— en un «retorno» (ἐπιστροφή), lo autoconstitutivo retorna sobre sí mismo por lo mismo que retorna a su causa.

Lo autoconstitutivo *permanece* en su causa, es decir: consiste en ella, pero consiste *ello mismo*, por lo tanto este permanecer en la causa no se cumple de otro modo que en un retorno a partir de la alteridad. Así pues, la *consistencia* de todo lo autoconstitutivo consiste en la tríada μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή: permanencia-procesión-retorno. Esta tríada pretende reproducir la tríada, que aparece en el *Filebo* de Platón, πέρας-ἄπειρον-μικτόν («límite»-«ilimitado»-«mixto»): el ser es el *límite*, pero el límite solo se cumple como delimitación de lo ilimitado, por lo tanto *a partir* de la ilimitación. La ilimitación es aquello en lo que consiste la πρόοδος; en efecto, todo lo que «produce» (πᾶν τὸ παράγον) «produce» en virtud de su «exceso de potencia» (δυνάμεως περιουσία).

Todo lo que en el orden de la πρόοδος produce algo no lo produce por ninguna actividad, sino por su mismo ser. Por una «actividad» (ἐνέργεια; sentido muy distinto del que tenía esta palabra en Aristóteles) produce el alma el movimiento de lo sensible (y la actividad del alma se desarrolla en el tiempo, aunque su οὐσία sea intemporal), pero precisamente aquí ya no hay πρόοδος y lo sensible no es ya αὐθυπόστατον.

Por otra parte, la causa (τὸ παράγον; la causa en el orden de la πρόοδος) *es* primariamente aquello que lo causado mismo es en cuanto causado, es decir: aquello que lo causado es no «primariamente», sino «en segundo lugar»; este «en primer lugar» y «en segundo lugar» no hace referencia solo a una sucesión, sino a una verdadera jerarquía: el carácter que la causa confiere a lo producido no está «unívocamente» en la causa y en lo producido (es decir: no está en ambos según una definición común). Lo que

a un αὐθυπόστατον le pertenece «por sí mismo», por su propia constitución (καθ’ ὕπαρξιν), a su causa le pertenece en un sentido superior, que Proclo designa con la expresión καθ’ αἰτίαν; καθ’ ὕπαρξιν y καθ’ αἰτίαν son lo que la Edad Media llamará, respectivamente, *formaliter* y *eminenter*. La «causa suprema», el uno, es καθ’ αἰτίαν todo por lo mismo que no es καθ’ ὕπαρξιν nada. Si decimos que el uno es la «causa primera», esto, en el sentido de Proclo, quiere decir que es lo que primeramente (es decir: en grado supremo) es causa de todo y de cada cosa; la causa «inmediata» de algo que «procede» (πρόεισι) es «menos causa» de ello (es decir: causa en grado inferior) que la inmediatamente superior, esta en grado inferior que aquella que la precede, etc.

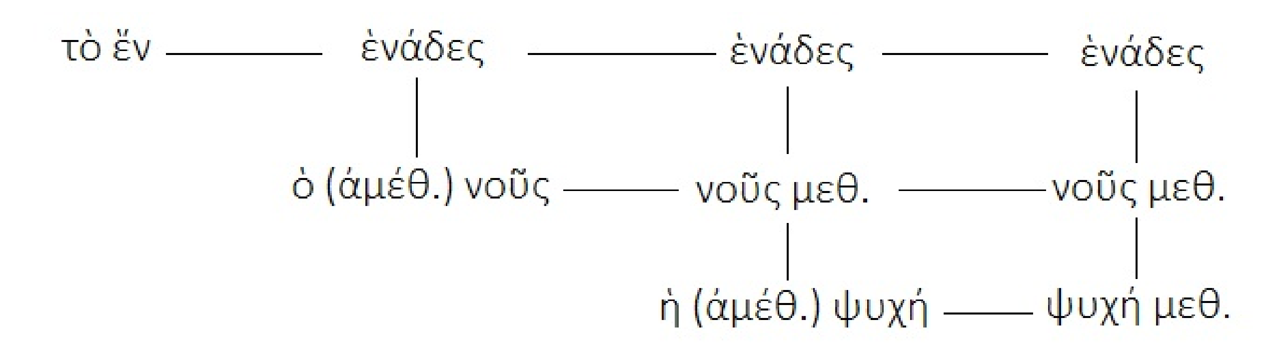
La dependencia de lo inferior con respecto a lo superior era expresada en el léxico mítico de Platón con el término «participación» (μέθεξις). La noción de participación le plantea a Proclo el siguiente problema:

Si lo «superior» está presente en cada uno de sus «inferiores», o bien está entero en cada uno de ellos (y entonces no es uno sino varios distintos) o bien está «en parte» en cada uno (y entonces tampoco es uno, ni es lo mismo lo que está presente en todo); en otras palabras: si es preciso que lo superior esté de algún modo en los inferiores, no es menos preciso que los trascienda absolutamente, que permanezca en sí, aparte e independientemente. Este problema arranca del *Parménides* de Platón (cf. 4.5), pero Proclo lo «resuelve»; las «soluciones» de Proclo suelen consistir en intercalar un término intermedio allí donde hay dos términos necesarios y difíciles de conciliar; esto responde a su principio de que lo que depende de algo es precisamente su semejante, en otras palabras: de que la procesión no deja vacío ningún lugar intermedio. Así Proclo, en vez de «participable» (a la vez inmanente y trascendente) y «participante» —que en el mito platónico serían, respectivamente, lo superior y lo inferior—, establece: «lo imparticipado» (ἀμέθεκτον), «lo participado» (μετεχόμενον, μεθεκτόν) y «lo participante» (μετέχον), esto es: lo superior trascendente, lo superior inmanente y lo inferior participante. Si se trata del carácter A, lo «imparticipado» es A καθ’ αἰτίαν, lo «participado» es A καθ’ ὕπαρξιν y lo «participante» es A κατὰ μέθεξιν (= «por participación»). Proclo habla del

«todo antes de las partes» (= lo imparticipado), el «todo en la parte» (= lo participado) y el «todo *de* las partes» (= el conjunto de lo participante).

Que lo inferior es «por participación» lo superior y que, sin embargo, lo superior es «imparticipado», etc., todo eso puede resumirse en la siguiente fórmula: todo (cada cosa y todas las cosas) es «por participación» *uno*, pero *el uno* es absolutamente imparticipado; por tanto, es preciso que haya, «después» del uno, unidades participables, esto es: ἑνάδες, plural de ἑνάς, palabra que designa aquello que es uno καθ’ ὕπαρξιν. *Porque* el uno es principio de una serie de ἑνάδες (en adelante diremos «hénadas»), por eso todo principio imparticipado es principio de una serie de participables que son καθ’ ὕπαρξιν aquello que el principio mismo es καθ’ αἰτίαν.

Atengámonos por un momento al sistema de las tres «hipóstasis» de Plotino para ver qué complicaciones introduce ya de principio en él la distinción procleana entre lo «imparticipado» y lo «participado». Además de la dependencia «vertical» (en principio: participación, dependencia de «participante» con respecto a «participado»), tenemos una dependencia «horizontal» de lo participado con respecto al principio imparticipado de cada orden. Algo así:



(El tipo de representación diagramática que empleamos está tomado del comentario de E. R. Dodds que citamos en la nota bibliográfica).

Introducimos también en el orden del alma términos participados porque luego veremos que, según Proclo, hay algo —a saber: ciertos cuerpos— que «participa» de alma. Digamos ya también que las hénadas son «los dioses» y que todo lo que queda verticalmente debajo de hénadas (que no será todo, por la ampliación que luego veremos) es «divino»

(θεῖον), es decir: una «inteligencia» (νοῦς) divina o un alma divina o —como veremos— un cuerpo divino.

El esquema se complica y amplía aún más por las siguientes razones:

1. La segunda «hipóstasis» de Plotino, el νοῦς, es objeto de un análisis particular:

El νοῦς es ciertamente la presencia, el *ser* (determinación, constitución, ὕπαρξις). Por ser la *presencia* misma, no la presencia *de* esto o aquello, es presencia de la presencia misma a ella misma, «pensamiento del pensamiento», como ya explicó Aristóteles. En esto hay una reversión sobre sí (ἐπιστροφή), y, si hay una reversión, hay una alteridad, esta alteridad es la de lo pensante o «intelectivo» (νοερόν) con respecto a lo inteligible (νοητόν); ciertamente esta exterioridad ya no es tal en cuanto lo intelectivo es en efecto intelectivo, porque entonces la presencia de lo inteligible y la intelección son una sola cosa; el entendimiento se identifica con lo entendido, pero se identifica a partir de una alteridad. Que Proclo lo piensa en principio así lo demuestra el que identifica ese «otro» intermedio entre el *ser* y el νοῦς con la infinitud de «potencia» (δύναμις) propia de lo «eterno» (αἰώνιον) y con la eternidad misma (αἰών); pero en definitiva le llama «vida» (ζωή), justifica expresamente su posición intermedia por el hecho de que «vida» es más universal que «inteligencia» y menos que «ser», y coloca estos tres términos (ὄν-ζωή-νοῦς) en orden «vertical» a continuación del *uno* y antes del alma; lo cual parece desde luego contradictorio con el análisis anterior, porque allí se trataba de un movimiento de ida y vuelta —procesión y retorno— propio del νοῦς mismo (así lo trataba Plotino) y no de una serie procesiva.

2. Toda alma participada es participada por algún «cuerpo», el cual, por tanto, pertenece necesariamente (es decir: eternamente) al alma en cuestión. No se trata, pues, del cuerpo perecedero, sino de un cuerpo «inmaterial» (recuérdese esta noción en la Estoa) que acompaña siempre al alma como su «vehículo» (ὄχημα).

3. Cada orden (= serie «horizontal») es «más múltiple» que el inmediato superior, porque está más lejos del uno. Lo cual quiere decir que cada orden se continúa «hacia la derecha» más allá del punto al que llegaba el orden

superior. De este modo, los νόες (plural de νοῦς) serán divinos (los que están bajo dioses) o no divinos; las almas serán divinas (las que están bajo dioses) o intelectuales pero no divinas (las que solo están bajo algún νοῦς) o ni intelectuales ni divinas.

4. El primer miembro (es decir: el principio imparticipado) de cada serie pertenece a la vez, como miembro participativo, a la serie superior; esto es: el *ser* imparticipado es ser καθ’ αἰτίαν porque es dios καθ’ ὕπαρξιν; el alma imparticipada es alma καθ’ αἰτίαν porque es νοῦς καθ’ ὕπαρξιν. Este punto tenemos que renunciar a representarlo en el diagrama, el cual, en definitiva, puede quedar así:

τὸ ἕν	ἐνάδες	ἐνάδες	ἐνάδες	ἐνάδες	ἐνάδες
	τὸ (ἀμέθ.) ὄν	μεθ. ὄν	μεθ. ὄν	μεθ. ὄν	μεθ. ὄν
		ἡ (ἀμέθ.) ζωή	ζωὴ μεθ.	ζωὴ μεθ.	ζωὴ μεθ.
			ὁ (ἀμέθ.) νοῦς	νοῦς μεθ.	νοῦς μεθ.
				ἡ (ἀμέθ.) ψυχή	ψυχή μεθ.
					σῶμα

Además de que todo orden, en su carácter genérico, que está definido por su propio primer término, «procede» del orden superior, también los términos de cada orden, solo hasta llegar a cierto punto de él, participan, cada uno por su parte, del término del orden superior que está precisamente encima, y es este término del orden superior el que les da su carácter específico dentro de su propio orden.

Las hénadas bajo las cuales está el *ser* primero e imparticipado son (puesto que el *ser* es lo inteligible) la fuente de toda inteligibilidad, son suprainteligibles, esto es: inteligibles καθ’ αἰτίαν. Por lo mismo, las hénadas bajo las cuales está el νοῦς imparticipado son intelectivas καθ’ αἰτίαν. Todo aquello bajo lo cual está el alma imparticipada es «supramundano». Aquello bajo lo cual está algún cuerpo es «intramundano».

Aquello de lo que cada νοῦς es νόησις, aquello que él «conoce», es él mismo. Pero habíamos quedado en que el retorno *a sí* es retorno *a la causa*; por ello, cada νοῦς es conocimiento de su anterior, y solo el νοῦς primero (imparticipado) es pura y simplemente conocimiento de sí mismo. Todo νοῦς «produce» lo que «produce» y «hace» lo que «hace» no por ninguna «actividad», sino por su mismo νοεῖν.

Todo lo que está bajo νοῦς (y recuérdese que traducimos νοῦς por «inteligencia») posee la inteligencia *siempre* (no «a veces»); por tanto, toda alma que está bajo νοῦς no es un alma humana; si está también bajo hénadas, es un alma divina; si no, es un alma demónica (de δαίμων). En las almas divinas se incluye: *a)* el alma imparticipada; *b)* el alma del mundo; *c)* las almas de los astros; *d)* las almas de los demás dioses, de aquellos «sobre los cuales hay que creer a los poetas», según decía Platón (cf. 4.5). Nótese que *b), c)* y *d)* son almas «participadas», es decir: las sigue un cuerpo como «vehículo» (cf. unas líneas más arriba). El ultimo grupo de almas parece ser el de las almas humanas; a estas, naturalmente, les pertenece también un cuerpo, no el cuerpo que nace y perece, sino el «vehículo», que es inseparable del alma, incluso si esta por cierto tiempo permanece ligada a un cuerpo animal como decía alguno de los mitos de Platón. El orden de «cuerpo» se prolonga, más allá de los cuerpos que participan de algún alma, hasta abarcar toda corporeidad; bien entendido que el mismo nacer-perecer aparece aquí como determinación intelectual y «dialéctica»; obsérvese, por ejemplo, el razonamiento siguiente:

Lo αἰώνιον (digamos «eterno») es un «todo a la vez», es decir: sin discurrir temporal alguno. Toda cosa «eterna» participa de la «eternidad» (αἰών), lo cual, según los principios generales ya expuestos, supone una «eternidad imparticipada», que no es otra cosa que la «vida» (ζωή) imparticipada. Pues bien, igualmente todo lo temporal participa del «tiempo» y hay un «tiempo» imparticipado. Es claro que lo que nace y perece depende de lo eterno, que esto es «superior» a aquello; pero, si nos quedamos con solo estos dos extremos, violamos el principio de no dejar vacío ningún grado intermedio; por tanto, es preciso admitir que la dependencia no es directa, sino que hay, por debajo de lo eterno pero por

encima de lo que nace y perece, lo «temporal perpetuo», ἀΐδιον («siempre»), pero no αἰώνιον, es decir: no «todo a la vez», sino en constante discurrir.

Del mismo modo, entre lo que es eterno en su οὐσία («esencia») y en su ἐνέργεια («actividad») y lo que es temporal (perpetuo o no) en ambos aspectos, tiene que haber algo que sea eterno en su οὐσία y temporal en su actividad; esto es el alma, que es eterna y es el principio de todo el movimiento. Según el mismo esquema conceptual, que —como vemos— se repite constantemente en Proclo, entre lo movido y el «motor inmóvil» (= el νοῦς) tiene que haber lo que se mueve pero no es movido por nada, sino que se mueve por sí mismo, lo cual es el alma. Etc.

Volvamos al esquema de los «órdenes». Hasta aquí hemos dicho que, a partir de cierto grado, los términos de cada orden ya no participan de términos del orden superior (por ejemplo: que hay almas intelectuales y no intelectuales, almas divinas y no divinas). Pero también hemos dicho que esta «participación» es algo eterno y necesario. Pues bien, el principio tantas veces empleado exige que entre aquello a lo que una cosa le pertenece necesariamente y aquello a lo que no le pertenece en absoluto haya aquello a lo que le pertenece como de prestado, por una especie de «iluminación» (ἔλλαμψις). Así, la «animidad» no se acaba allí donde se acaba la participación de un alma, porque también los animales y las plantas tienen como «imágenes de alma» (εἴδωλα ψυχῆς); la «intelectualidad» no se acaba allí donde se acaba la participación de una inteligencia, porque también el alma humana es «iluminada» por el νοῦς; etc. Esto le permite a Proclo satisfacer otra exigencia de su pensamiento: la de que la «producción» por el principio superior alcance siempre más allá que la «producción» por el principio inferior, es decir: de que lo superior sea precisamente lo «más universal». En efecto, si ahora pasamos de considerar lo αὐθυπόστατον a considerar lo que nace y perece, encontramos que —de «arriba» a «abajo»— cada nuevo «nivel», en vez de añadir al anterior la dependencia de un nuevo principio, pierde con respecto al anterior una dependencia: lo animal (τὰ ζῷα) posee (contingentemente, como todo lo que nace y perece) unidad, ser, vida y, en mínimo grado, inteligencia; «lo

que crece» (τὰ φυτά: las plantas) posee unidad, ser y, en mínimo grado, vida; lo inanimado (τὰ νεκρὰ σώματα: «los cuerpos muertos») posee unidad y, en mínimo grado, ser; finalmente, incluso la ὕλη posee, cierto que en mínimo grado, unidad. Es decir: el principio primero, *el uno*, es en verdad principio absoluto, que trasciende toda limitación.

7. La filosofía medieval

7.1. La filosofía cristiana hasta fines del siglo XII

Ya hemos indicado en 6.6.4 cómo, paradójicamente, el cristianismo estaba abocado a buscar una expresión en términos emparentados con la filosofía por el hecho mismo de que él hace frente a lo absurdo poniéndolo como tesis, y esto exige recurrir al lenguaje mismo en el que se producían los términos de lo absurdo, esto es: al lenguaje de la filosofía.

Encontrar las palabras no fue cosa fácil; primero, los Padres de la Iglesia se valieron de conceptos tomados ya de la Estoa, ya del «platonismo» helenístico anterior a Plotino, en menor medida de otras escuelas; podemos decir que hasta el siglo IV no se encontró una fórmula; quien la acuñó, con carácter en cierto modo definitivo, fue Agustín.

7.1.1. Agustín (354-430)

Norteafricano de cultura latina, converso y luego obispo de Hipona (en el norte de África). Su base filosófica consistía en haber leído parte de una traducción latina (ignoraba el griego) de las «Enneadas» de Plotino y seguramente algunas cosas más de neoplatónicos. En su historia personal, estas lecturas forman parte de un proceso que acaba en su conversión al cristianismo; desde entonces, parece que no volvió a ocuparse de escritos de filósofos; su pensamiento, en adelante, se nutre filosóficamente de ese fondo adquirido en su juventud y arranca en cada caso de la Escritura Sagrada. Es —dice— *partiendo de la fe* en la Escritura, y solo así, como podemos «entender»; la frase predilecta de Agustín (traducción incorrecta de un texto del profeta Isaías) es *Nisi credideritis, non intelligetis* («Sin haber creído, no entenderéis»). No sabemos si ayudado por la misma

endeblez de su preparación neoplatónica o más bien por una reacción consciente (aunque parcial) contra ella, el hecho es que Agustín logra expresar el cristianismo en lo que lo opone al neoplatonismo.

En remota dependencia de Platón, Agustín concibe el *ser* como «ser A» o «ser B», como *essentia*, y, por tanto, concibe el «ser verdaderamente» como ser verdaderamente (es decir: propiamente e invariablemente) aquello que se es, en una palabra: como inmutabilidad: *vere esse est semper eodem modo esse*. También como en la recepción de Platón (solo el εἶδος es propiamente), decir «el ser mismo» es lo mismo que decir «lo verdaderamente ente», y —ahora ya al margen de Platón— decir lo uno o lo otro es lo mismo que decir «Dios». Dios es *ipsum esse*. De este modo, Dios es identificado con el «mundo inteligible» del «platonismo».

«Verdad» coincide con «ser». No es «verdad» un simple hecho, sino una *regla inmutable*, como que dos más dos son cuatro o que se debe hacer el bien y evitar el mal. Y el convencimiento que tenemos de que hay verdades de esta índole es ya un convencimiento de que hay Dios, precisamente aquel convencimiento que es asequible al hombre incluso sin Revelación. En efecto, mi conocimiento de una verdadera verdad (de una verdad inmutable, necesaria) no puede proceder de la sensación, porque la sensación es siempre pasajera; tampoco puede proceder de mí mismo, porque yo mismo soy algo mudable y contingente; entonces es preciso, puesto que tal conocimiento se da, que en lo más profundo del hombre resida una unidad con algo que no es el hombre mismo, sino lo inmutable, la verdad, el ser. Dios es «más íntimo a mí que mi misma intimidad»; lo que el hombre siempre busca, quizá sin saber qué busca, no ha de buscarlo fuera.

El alma «recuerda», «entiende» y «quiere»; englobando las tres cosas digamos (con una terminología que no es agustiniana): «piensa». El alma puede dudar de todo lo que piensa, siempre puede pensar que se equivoca, pero, incluso si se equivoca, lo que es indudable es que eso que piensa (equivocadamente o no) lo piensa; así, por muy dudable que sea todo lo otro, el alma está segura de su «recordar», «entender», «querer»; por tanto (y solo en esa medida) está segura de su «vivir», y, por tanto (y solo en esa medida), de su «ser». Si el alma piensa que ella misma es fuego, o aire, o

cerebro, es que piensa que el fuego piensa, o que el aire piensa, o que el cerebro piensa; pero de lo que le es imposible dudar no es del fuego, ni del aire, ni del cerebro, sino del pensamiento, de algo que no es ninguna cosa exterior. El que esta argumentación aparezca en Agustín ha sido motivo para que alguien afirme que Descartes «no inventó nada» al poner el *cogito* como fundamento absoluto de toda certeza; esto ya se lo hicieron ver al propio Descartes, quien respondió agradeciendo el apoyo que se le prestaba al fortalecer su doctrina con la autoridad de un Padre de la Iglesia. Ciertamente Descartes reproduce esta argumentación de Agustín, pero el papel que la misma juega en uno y el otro es completamente distinto. En Agustín *la verdad* no consiste en el «yo pienso», sino en Dios, y lo que pretende demostrar el argumento expuesto es que la búsqueda de Dios es una búsqueda hacia dentro, porque solo lo interior cumple cierta condición indispensable de la verdad, la condición de la indubitabilidad.

Esta condición la cumple el alma porque ella misma es una cierta imagen de Dios y su esencia más profunda es una cierta presencia de Dios. Lo sensible, en cuanto que *es*, ya *no es*; siempre *pasa*; esto quiere decir que es *temporal*, y el tiempo es una cantidad, algo «medible»; ¿dónde y cómo tiene lugar esa medida?; cuando, al oír un canto, notamos la cantidad de las sílabas y apreciamos que la de una larga es doble que la de una breve, ocurre lo siguiente:

a) Al oír la larga, apreciamos que su duración es doble que la de la breve porque ya hemos oído la breve, esta ya *ha pasado*, ya *no es*.

b) La duración de cada sílaba no la percibimos a su comienzo, porque entonces todavía no hay sílaba, la sílaba todavía no es; tampoco mientras la pronunciamos, porque ¿cómo podríamos medir una cantidad cuyo final aún no ha llegado?; la medimos cuando la sílaba ya *ha pasado*.

Así pues, la medida del tiempo no tiene lugar en lo sensible mismo, porque en lo sensible la extensión temporal no *es*; lo único que *es* es, en cada momento, el momento en cuestión; la medida del tiempo tiene lugar en una retención, en un recuerdo; la retención de lo que pasa y la medida del tiempo tienen lugar en el alma como en una imitación de la unidad y eternidad de Dios; entre Dios, que es y conoce todo a la vez, y lo sensible, que simplemente pasa sin consistencia alguna, está el alma, que retiene lo

pasado, de modo que solo así hay *tiempo*. A la identidad del alma consigo misma, al recogimiento del alma, es decir: a la imagen en el alma de la unidad y eternidad de Dios, le llama Agustín *memoria*. Incluso —como hemos visto— el conocimiento sensible (no en cuanto sensible, sino en cuanto conocimiento) solo es posible porque el alma *retiene*, es decir: reúne lo ilimitadamente disperso. Más aún: el alma no «recibe» las sensaciones, sino que, en cuanto «se da cuenta» de una modificación sufrida por el cuerpo, lo que hace es producir «de su propia substancia» la sensación. Más allá de la simple sensación, el reconocimiento de alguna regla necesaria en lo sensible mismo (la *scientia*) nunca tiene su fundamento —según ya hemos dicho— en la mera sensación, sino que la necesidad de esa regla procede del fondo del alma misma, y la validez de esa regla para las cosas reside en que lo que está presente en el fondo del alma misma es el Creador de todas las cosas. Finalmente, el alma puede conocer de un modo totalmente independiente de lo sensible, vuelta hacia su propio fondo, y conoce entonces la Verdad misma, lo eterno; a este grado supremo de conocimiento le llama Agustín *sapientia*.

El conocimiento es, pues, conocimiento en mayor o menor grado según sea en mayor o menor grado conocimiento del alma misma, lo cual quiere decir: conocimiento de Dios, porque el fondo del alma es presencia de Dios; Agustín dice que no desea saber de nada más que del alma y de Dios.

El movimiento del alma que lleva del conocimiento de las cosas al conocimiento de Dios en una trascendencia hacia dentro es un movimiento de «caridad». El alma ama esencialmente, y ama sin saber qué ama, y por eso lo busca, y solo cuando lo encuentra puede reposar en la plenitud del amor.

Ser, entender y *amar* son como tres momentos del alma misma. La *substancia* del alma produce («genera») la «noticia», el *verbum mentis*, que tiene de sí misma, y la relación del alma con esa «noticia» es el *amor* a esa imagen de Dios. En esto el alma (imagen de Dios, repetimos) nos permite concebir vagamente la Trinidad divina: Dios (el «Padre») se conoce a sí mismo, esto es: formula, concibe, genera, un *verbum* (el «Hijo»), y la relación del Padre con el Hijo es *amor* del Padre y el Hijo (el «Espíritu Santo»). Por la memoria imita el alma la unidad y la eternidad, que es

denominación apropiada del «Padre»; por el conocimiento imita el alma la sabiduría, que es denominación apropiada del «Hijo»; por el amor imita el alma la felicidad, que es denominación apropiada del «Espíritu».

Si Dios es *ipsum esse*, y *esse* es *essentia*, ¿cómo puede Dios ser *infinito*?; «infinitud» significa algo así como indeterminabilidad, es decir: lo contrario de «ser»; en este sentido, el *uno* de los neoplatónicos constituía, en orden a establecer filosóficamente la noción de Dios, una base aparentemente más precisa que el conjunto del «mundo inteligible» platónico. Y, en efecto, Agustín afirma que Dios es incomprensible (*si comprehendis, non est Deus*), inefable, etc. Pero es característico de Agustín (y de la teología cristiano-latina en general, a diferencia de la cristiano-griega) el que cualquier distinción de hipóstasis haya de ser posterior respecto a la noción fundamental de Dios; en otras palabras: el que la especulación teológica trinitaria no afecte más que extrínsecamente a la noción filosófica de Dios. Así, Agustín sencillamente considera a Dios como el ámbito de lo inteligible. Las ideas no son, pues, «producidas» en modo alguno por Dios, sino que son consubstanciales a Dios, Dios las contiene en sí. Esta identificación de lo inteligible con Dios tiene, desde el punto de vista cristiano, las siguientes ventajas:

a) Sitúa la Creación precisamente en el abismo entre lo inteligible y lo sensible, haciendo corresponder la oposición Creador/creado a la oposición «platónica» ser/cosa. Como entre la idea y lo sensible como sensible (no como determinación) hay un verdadero «abismo», queda abierta una puerta para admitir la total contingencia de lo sensible; todo lo *necesario* queda del lado de Dios.

b) Al ser lo sensible como tal lo que sale de la Creación, se le asegura a lo sensible como tal un carácter positivo, una entidad (por tanto, una «bondad»), y se le da a la Creación un sentido de distinción substancial entre lo creado y el Creador. En efecto:

Para Agustín, ni la materia es algo negativo, ni está supuesta en la Creación, ni constituye ningún «límite» en la Creación del mundo, sino que es ella misma creada. Ni el mal en el hombre consiste en estar unido a la materia, sino que consiste más bien en una sobrevaloración de ella, en una inversión de la jerarquía. Nada *es* un mal, el mal no *es* en ningún sentido; lo

que designamos como «mal» es simplemente la ausencia de un determinado bien en una naturaleza que debería poseerlo. Es cierto que el hombre *está* en el mal, que está vuelto hacia la materia, que la pone por encima (no que la materia sea de suyo mala), pero es así porque él (el hombre mismo) se ha vuelto hacia la materia, porque «en Adán hemos pecado todos» y por ello la humanidad es «una sola masa condenada»; el hombre —hundido en el pecado— no puede *cumplir* (aunque sí conocer) la «ley», y Dios podría *en justicia* condenar a todos los hombres, pero le plugo otorgar su gracia a través de la Redención; es «gracia» porque es un don gratuito, que el hombre no podría merecer, y es esa gracia lo que hace al hombre capaz de merecer, capaz de «buenas obras». Solo cuando el hombre «nace de nuevo» por la fe, se hace capaz de *cumplir* la ley. La fe misma es gracia (en efecto: no se la puede obtener racionalmente; se cree por algo distinto del propio investigar humano), porque, si no, del hombre y solo del hombre dependería la decisión, y para Agustín la salvación tiene que ser algo que el hombre recibe gratuitamente. Por tanto, tampoco se puede erigir en ley el que todos los hombres reciben esa gracia; por de pronto no la han recibido los que no son cristianos, y no son cristianos precisamente porque no la han recibido; solo por esto puede decirse que la gracia es gracia (= don gratuito), porque Dios no estaba obligado en justicia a salvar a nadie, y, por tanto, puede en justicia salvar a quienes quiera, en virtud de un designio que nuestra pobre inteligencia no puede penetrar, lo mismo que no puede penetrar cómo es posible que hayamos pecado todos en un pecado para cuya ejecución no se nos consultó.

En realidad, el *ex abrupto* de que en el pecado de Adán hemos pecado real y verdaderamente todos los hombres (afirmación que Agustín declara «incomprensible») es una consecuencia lógica de la afirmación *ex abrupto* de la salvación. Supuesto que el hombre no puede por sí mismo alcanzar el bien, es preciso al menos —para que una salvación sea posible— que ese estado no sea su estado «natural», sino un estado adquirido; por eso es preciso que el hombre haya pecado.

La tesis de que el hombre, sin la gracia, no es capaz de cumplir la ley, obliga a Agustín a distinguir entre *liberum arbitrium* («libre albedrío») y *libertas* («libertad»). La noción misma de que el hombre está en el mal

exige que se reconozca en el hombre una capacidad de decidir; si no, tampoco podría el hombre ser culpable; esta capacidad es el *liberum arbitrium*. Pero, como el hombre está en el mal, usa de su libre albedrío en el sentido del mal. Solo la gracia hace al hombre capaz de usar su libre albedrío para el bien; esto quiere decir que la gracia *supone* el libre albedrío, pero *produce* la libertad. El grado supremo de libertad (que no se alcanza «en esta vida») es no poder querer más que el bien.

> Antes de conocer los «escritos de los platónicos» (es decir: antes de 384, treinta años de edad), Agustín era ya maestro de retórica, había sido maniqueo y era, por último, adicto al escepticismo de la Academia y de Cicerón. Su conversión al cristianismo tiene lugar unos dos años después, y puede decirse que es en el trance de su conversión cuando escribe sus primeras obras. Luego, su producción literaria no cesa hasta su muerte; las obras de más amplio alcance dentro de ella son las *Confessiones* (alrededor del año 400; en 13 libros) y el *De civitate Dei* (413-426; en 22 libros); ambas fueron escritas cuando Agustín ya era obispo.

7.1.2. «Dionisio»

Es el misterioso personaje del cual hemos hablado en 6.7 a propósito de la influencia de Proclo. La primera ocasión en que aparecen citados escritos del «corpus areopagiticum» es en 532, en una discusión teológica, y todavía uno de los bandos los rechaza como apócrifos; estas dudas parece que desaparecieron pronto. La lengua de esos escritos es el griego. La dependencia con respecto a Proclo, naturalmente, no es reconocida por el autor, quien presenta todo lo que dice como exégesis de la Escritura Sagrada; esto hace que, si la dependencia misma es muy clara, no siempre lo sean los detalles de la aplicación del esquema de Proclo a la teología cristiana. Digamos también que «Dionisio» (en adelante prescindiremos de las comillas) remite a veces a otras obras suyas que no se han conservado; a juzgar por las citadas referencias, algunas de esas obras debían ser muy

importantes, pero, dado el extraño carácter de todo este asunto, ni siquiera podemos asegurar que hayan existido.

Podría preguntarse qué aplicación cristiana da Dionisio a la noción procleana de la pluralidad de hénadas. La respuesta es que Dionisio, naturalmente sin emplear los términos técnicos peculiares de Proclo, refiere los atributos de las hénadas a las «hipóstasis» divinas que, «procediendo» de Dios, son también Dios, es decir: al «Hijo» y al «Espíritu Santo». Dionisio tiene cierto derecho a considerar que con ello no se crea un problema insoluble para la unidad de Dios, porque el mismo Proclo había dicho que los dioses, siendo muchos, son uno, porque toda la multitud de cada orden es «análoga» a su principio y el principio del orden de los dioses es el *uno*, de modo que, siendo dios *cada* dios, todos juntos no son sino *un* dios.

Es claro entonces que τὸ ἕν es Dios pura y simplemente, el Dios primigenio, o sea: el «Padre». Recordemos a este respecto que es normal en la teología cristiana primitiva en lengua griega (a la que pertenece Dionisio) el hablar primero de Dios a secas, luego de la «procesión» divina, por lo tanto del «Hijo» y el «Espíritu», reconociendo al Dios inicial como «el Padre», y finalmente mostrar que cada uno de los tres es Dios y que los tres son un solo Dios, mientras que los teólogos de lengua latina hablan primero de Dios a secas para después reconocer una Trinidad *en ese mismo* Dios. En la teología griega, «Dios» a secas —simplemente como principio absoluto — es «el Padre».

Según todo esto, ya en nada puede extrañarnos que, según Dionisio, Dios sea anterior al *ser* y anterior a las ideas. El *ser* (τὸ ὄν) es lo primero *después* de Dios, y las ideas «siguen» al *ser* primero. En términos procleanos, las ideas pertenecen al «orden» del ser, el segundo del esquema de Proclo. Ahora bien, según este mismo esquema, τὸ ἀμεθέκτως ὄν pertenece al orden del uno, porque el término imparticipado de cada serie pertenece a la serie superior (cf. 6.7.4). Por tanto, el ser imparticipado ha de ser una hipóstasis divina, ha de ser Dios, dios καθ’ ὕπαρξιν, no κατὰ μέθεξιν. De nuevo, no hay nada de extraño en esto, si tenemos en cuenta una línea de pensamiento que viene desde Filón a través del Evangelio de Juan: el «Hijo» es el λόγος, y el λόγος es la inteligibilidad de todo lo

inteligible, es decir: el *ser* anterior a cualquier idea, a cualquier «ser A» o «ser B». En cuanto al «Espíritu Santo», no Dionisio, que sepamos, pero sí Juan Escoto Erígena, su más brillante seguidor en la Edad Media, nos lo presenta como la hipóstasis divina que preside la génesis de las ideas unas a partir de otras (que es una «división» continuada, como de género a especie); esto corresponde perfectamente a la posición que en el esquema procleano correspondería a una tercera hipóstasis divina, a saber: sobre los términos derivados de la serie del *ser*.

La teología de Dionisio es, dentro del cristianismo, el más perfecto ejemplo de lo que se llama «teología negativa». El único «conocimiento» de Dios es el no-conocimiento, es decir: la experiencia de que ni este, ni aquel ni el otro predicado (o «nombre») pueden convernirle. A propósito de cada «nombre» dado a Dios en la Escritura, la exégesis de Dionisio sigue tres pasos:

1. *Afirmación* de ese «nombre» como punto de partida de la exégesis («teología afirmativa»).

2. *Negación* del mismo nombre («teología negativa»); Dionisio muestra que el nombre en cuestión, el que sea, no puede convenir a Dios.

3. Reconocimiento de que no se trata de una contradicción lógica (entre los dos pasos anteriores), porque la negación («Dios no es…») quiere decir que Dios es eso que decimos, pero que lo es en un sentido inconcebible, que lo *es* en un sentido superior al *ser* mismo.

Por este camino, Dionisio acaba negando no solo el nombre de «ser», sino incluso el de «uno». Tampoco en esto hay oposición a Proclo; incluso «uno», el uno imparticipable lo es κατ’ αἰτίαν; lo uno καθ’ ὕπαρξιν es solo lo más próximo a aquello innominable.

También en su concepción de la «génesis» de todo es Dionisio marcadamente neoplatónico. Entiende esta génesis como una jerarquía de órdenes (así, las «inteligencias» de Proclo son en Dionisio los «ángeles»). Considera que Dios «produce» sin «acción» alguna, sin «querer» ni «decidir», simplemente «siendo»; y, si el mundo es distinto de Dios, es precisamente porque (y solo porque) su génesis es ese *ser*, presencia, manifestación de Dios (*teofanía*), mientras que Dios mismo no *es*, es no-presente, incognoscible; no incognoscible para el hombre por las

limitaciones del hombre, sino incognoscible absolutamente, por cuanto no hay en él nada que conocer, nada que «saber».

La actitud expresa de Dionisio respecto a la Revelación contenida en la Escritura no es distinta de la de Agustín por lo que se refiere al principio de que todo saber consiste en la asunción de lo que la Escritura dice. Pero es distinta en los matices, y la distinción es de gran importancia; trataremos de exponerla:

Agustín admitía que ciertas «verdades» pueden ser conocidas por la razón humana, incluso sin Revelación (si bien reconocía que eso no llega a constituir un verdadero *saber*). Dionisio no niega esto, pero parece no importarle; él se propone no decir ni pensar nada, acerca de Dios, que no esté en la Escritura. Ahora bien, lo importante es que esto se basa en lo siguiente:

Agustín reconocía un límite entre lo especulable y lo no especulable; adoptaba ante ciertas tesis, como la «trinidad» y el «pecado original», la postura de limitarse al acopio y sistematización de lo que dice la Escritura, o, en todo caso, a ciertas comparaciones o ilustraciones que no representan una teorización sobre el particular, mientras que en otros puntos ejercía (siempre con sujeción a la Escritura) una verdadera «teoría». En Dionisio no hay ningún límite de este tipo, entre el saber y el misterio, por lo mismo que para él todo es misterio. Pero esto de que todo es misterio no representa una «barrera» para el pensamiento, porque Dionisio concibe el misterio de un modo que hace de él la esencia del saber mismo; el grado supremo del saber es el místico «no saber nada», el reconocer que ni esto, ni aquello, ni lo de más allá; si el saber, en definitiva, se revela como la suprema ignorancia expresamente asumida, debe ser de algún modo desde el principio confesión de ignorancia; por eso el principio es el humilde acatamiento a la Escritura; este acatamiento es en el primer momento de la búsqueda lo que en el último es el «no saber» místico.

Esta ausencia de límite material entre un saber «natural» y un saber «concedido» tiene su base en que Dionisio no establece entre «naturaleza» y «gracia» una delimitación de ámbitos materiales. Para él la tríada Creación-Caída-Redención es sencillamente la tríada μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή; así como todo está incluido en el orden de la Creación, también

todo está incluido de algún modo en el orden de la Gracia; la jerarquía de los «órdenes» vale tanto para el sistema de la Creación como para el sistema de la Gracia; el error, las tinieblas, es como la ὕλη de Proclo. A la «jerarquía celeste» que es el sistema de la Creación corresponde la «jerarquía eclesiástica» que es el sistema de la Redención; en esta jerarquía tienen su lugar los misterios del cristianismo (Bautismo, Eucaristía, etc.), los ministros de esos misterios y los fieles de esos misterios; y el término final es la «nada» mística.

La obra de Dionisio está totalmente exenta de polémica anti-pagana o anti-hereje, o, más bien, totalmente exenta de toda polémica. El error, para Dionisio, no es esta o aquella doctrina, sino el error cuya naturaleza queda desvelada en la misma presentación de la verdad; lo demás es anécdota.

La importancia de Dionisio en la historia de lo que podemos llamar para entendernos «filosofía cristiana» es algo más que una importancia cuantitativamente muy grande; lo es ante todo cualitativamente. El elemento dionisiano es, más que cualquier otro, el elemento problemático, de inquietud, de pensamiento vivo, que impedirá que todo cristalice en un puro formulismo oficial. Esto no hubiera podido ocurrir si las obras de Dionisio hubieran podido ser quemadas. Parece como que Dionisio —quienquiera que fuese— sabía lo que hacía cuando presentó su obra bajo una autoridad que «personalmente» no tenía.

> El «corpus areopagiticum» (es decir: el conjunto de las obras conservadas de Dionisio) consta de cuatro tratados y varias cartas. Los títulos de los cuatro tratados son: «De la jerarquía celeste», «De la jerarquía eclesiástica», «De los nombres divinos» y «De la teología mística».

7.1.3. Boecio (aprox. 470-525)

> Romano de ilustre familia. Escribió en latín, pero conocía el griego. Parece ser que era cristiano. Tuvo un papel importante en la corte —remedo de las instituciones romanas— del ostrogodo

Teodorico, quien, finalmente, lo hizo encarcelar y ejecutar, parece que no por motivos religiosos, contra lo que se pensó durante mucho tiempo. En la cárcel compuso su *De consolatione philosophiae*.

Era propósito de Boecio traducir al latín todo Platón y todo Aristóteles y demostrar, mediante comentarios, que ambos pensadores coinciden en lo fundamental. Lo que llegó a hacer fue: traducir el «Organon» (se discute la atribución de algunas de las traducciones, pero no de las de las «Categorías» y el «De interpretatione», que son, sin lugar a dudas, de Boecio), comentar las «Categorías» y el «De interpretatione», y traducir y comentar la «Introducción» de Porfirio; además escribió algunas obras de lógica, de las cuales la más interesante es «Sobre el silogismo hipotético».

En relación con sus trabajos de «lógica», aunque no sea ello mismo una cuestión de «lógica», lo que más nos interesa aquí de Boecio es que fue el iniciador de la discusión, típicamente medieval, en torno a la «cuestión de los universales». La cuestión como tal la leyó Boecio, y tras él casi toda la Edad Media, en la «Introducción» de Porfirio, donde se decía que, por pertenecer a una «más alta» investigación, quedaban sin discutir allí las cuestiones siguientes:

1. Si los universales (es decir: los géneros y las especies) son en realidad o son solamente pensamiento.

2. En caso de que sean en realidad, si son corpóreos o incorpóreos.

3. Si son aparte de las cosas sensibles o no.

Boecio no da una respuesta propia a estas preguntas, pero se ocupa de explicar cuál es —según él— la respuesta con arreglo a Aristóteles; lo hace de la siguiente manera:

a) Un universal pertenece *entero* a *cada uno* de sus inferiores; la determinación «animal» está entera, con todo lo que la constituye, en cada animal. Aunque solo sea por esto, el universal no puede ser una cosa, un individuo.

b) Si los universales fuesen solo pensamiento, no serían pensamiento de nada, y «(no) pensar nada» es sencillamente no pensar. Pero hemos dado por admitido que son verdaderamente pensamiento; luego son pensamiento de *algo*; luego el género o la especie es *algo*.

c) Creyendo seguir a Aristóteles y, de hecho, con cierta base en el comentador Alejandro de Afrodisíade, Boecio dice que nuestro *animus* «separa» y «distingue» en aquello que los sentidos nos dan «compuesto» y «confuso». Los universales son algo real e incorpóreo, que se encuentra en los cuerpos y no «separado» de suyo, pero que nosotros podemos «separar» sin que haya en ello «error», ya que no hay error en considerar «aparte» algo que de suyo no es «aparte», siempre que no afirmemos que lo es también de suyo. Los universales, pues, son algo real, incorpóreo, que no se da aparte de lo sensible, pero que es entendido aparte de lo sensible.

Ahora bien, no debe entenderse que esto sea la última palabra de Boecio acerca de los «universales». Por el contrario, debe quedar claro lo siguiente:

Si (expediente muy superficial, pero útil) entendemos por «platonismo» la afirmación de una realidad subsistente de los universales, o, en otras palabras, de que las «ideas» son «separadamente» y son eternas, entonces en la Edad Media cristiana anterior al nominalismo del siglo XIV todo el mundo es «platónico», porque todo el mundo admite al menos las ideas como o bien presentes en Dios o bien producidas eternamente por Dios. Y este «todo el mundo» incluye desde luego a Boecio. También es «platónico» Boecio, y tras él toda la Edad Media hasta el citado nominalismo, en que admite que el grado supremo de conocimiento es el conocimiento de la idea «aparte» de lo sensible.

Otro aspecto del pensamiento de Boecio que interesa aquí (por su notable influencia en toda la Edad Media) es su especulación acerca de la noción de Dios y de la distinción entre Dios y lo creado:

Id quod est («aquello que es»), lo ente, *cada* ente individual, es un conjunto, una multiplicidad, de partes y de caracteres, y, sin embargo, es *uno*; *id quod est* no es ninguna de esas partes o aspectos, sino una sola cosa, digamos «el todo» en cuestión. ¿Qué es lo que constituye la *unidad* de eso que «es»? Al decir que «lo que *es*» no es ni esta ni aquella parte, ni este ni aquel aspecto, decimos ya que es el *ser* propio de la cosa (su «ser A» o «ser B») lo que constituye su unidad. Ahora bien, el «ser A» o «ser B» es la *forma* (traducción de μορφή). La forma es aquello por lo cual una cosa es lo que es; por tanto, no es ella misma *id quod est*, sino *quo est* («por lo cual es»). El *ser* mismo no *es*; no es lo mismo *lo que es* que el *ser*.

Dios, en cambio, no es otra cosa que *esse* («ser»). La distinción de lo creado con respecto a Dios reside en que el ser de lo creado es solo *quo est*, no *id quod est*.

7.1.4. Juan Escoto Erígena (aprox. 810-877)

> Irlandés (esto quiere decir «Erigena», y lo mismo «Scotus», porque Irlanda era llamada «Scotia maior»), fue profesor de la escuela palatina de París durante el reinado de Carlos el Calvo. Tan admirado por su saber y su ingenio como atacado por sus posiciones doctrinales, fue condenado varias veces en vida y otras varias después de muerto. Tradujo al latín las obras de «Dionisio» (que ya antes habían sido traducidas por Hilduino, abad de San Dionisio); tradujo también algunos otros textos de la teología griega del cristianismo primitivo, y por su parte escribió una importante obra: *De divisione naturae*; conservamos, además, comentarios suyos a parte de la obra de Dionisio, fragmentos de un comentario al Evangelio de Juan y una homilía sobre el prólogo del mismo Evangelio.

La obra fundamental de Juan Escoto Erígena se titula *De divisione naturae*; ¿qué quiere decir este título? *Natura* («naturaleza») es un término que abarca todo, todo lo que es y lo que no es, en cualquier sentido de «ser» y de «no ser». Pero no es el conjunto, la suma, la totalidad, en cuyo caso la *divisio* sería una «división» del todo en partes o del género en especies. Se trata, en primer lugar, de una división que no es yuxtaposición de las partes, no es «*y… y… y…*». Aristóteles había establecido que la división del género en especies, considerada hacia atrás (el Erígena llama *análisis* a este movimiento inverso a la división), tiene un límite, que a partir de cierto momento ya no hay propiamente un género superior; partiendo de esta consideración, Aristóteles había establecido una primera división del ser que no es una división del género en especies, una división cuyos términos resultantes no son yuxtaponibles y sumables; esta era la división de las

categorías. Pero ya Agustín había mostrado que Dios escapa a todas las categorías, que no es ningún «qué», ni ninguna cantidad, ni cualidad, etc. Porque, como explicó Dionisio, de Dios podemos decir que *es* (οὐσία), que es bueno («cualidad»), que es grande («cantidad»), y otras cosas pertenecientes a todas las categorías; pero podemos decirlo («teología afirmativa») solo con la condición de proceder inmediatamente a la negación («teología negativa») como exégesis de esa afirmación (cf. el apartado sobre Dionisio en este mismo capítulo). Así, Dios es, por una parte, el universal suprauniversal, el *ser* por encima de las categorías mismas; y, por otra parte, no es universal alguno ni tiene nada que ver con ninguna de las categorías; esto último no porque se sitúe el «ser» de Dios como otro nuevo sentido o modo de «ser», como una categoría más, sino porque se enfrenta absolutamente al conjunto mismo de las categorías, al propio «ser» que «se dice de múltiples maneras», porque Dios no *es*, porque solo *es* aquello que presenta alguna determinación (que «es A» o «es B») y Dios no presenta determinación alguna, no es nada.

La «división» de la que trata la obra del Erígena es, ciertamente, la división en la que cada determinación se delimita con respecto a cada otra determinación; y, además, el Erígena sostiene que todo (incluso lo individual mismo) se reduce a determinación. Por tanto, la división es aquello en lo que cada «es» tiene lugar, en lo que cada cosa *es* lo que es. Ahora bien:

Recuérdese que esta noción de la «división» en la que toda determinación tiene lugar procede de la διαίρεσις platónica, y que esta διαίρεσις es a la vez la oposición de lo «superior» a lo «inferior» y la «génesis» de lo inferior a partir de lo superior. En el Erígena, en efecto, esa «división» es la Creación. No en el sentido de que sea división de algo en: Dios por una parte y lo creado por otra; porque no hay nada superior a Dios, ni Dios está subsumido en nada. Sería quizá más acertado decir que Dios se divide *en* lo creado; esta afirmación no es falsa en la mente del Erígena, pero a nosotros podría hacernos pensar que el Erígena es un «panteísta», es decir: alguien para quien Dios no es sino el *todo* que abarca todas las cosas; vamos a ver que no es así, precisamente porque la división en cuestión no es de un género en especies ni de un todo en partes. Hablando de Dionisio,

dijimos que la génesis del mundo es el ser mismo de Dios, pero que esto precisamente afirma el abismo entre Dios y el mundo, porque: Dios mismo no *es*, está por encima del ser; luego decir «Dios *es*» es lo mismo que decir: Dios produce otra cosa que no es Dios. Esto es lo mismo que ahora —pensando en el Erígena— decimos así: el *uno* se divide, esto es: el uno produce algo que no es el uno. Y, en efecto, el propio Erígena identifica su noción de la «división» con la noción dionisiana de *teofanía*:

Si decimos que Dios es incognoscible, no queremos decir que lo es para el hombre, sino que lo es absolutamente, que Dios no *es*. Luego, si Dios se hace presente, aunque solo sea para sí mismo, si Dios *es*, siquiera sea en el sentido de que *es* él mismo, esto quiere decir ya que «produce»… Dios no crea el mundo por otra cosa que porque solo así él mismo «se conoce a sí mismo» y «se crea a sí mismo»: «en la creatura, de modo admirable e indecible, Dios mismo es creado; se manifiesta a sí mismo; invisible, se hace visible; incomprensible, se hace comprensible»; por eso: «no debemos entender que Dios y la creatura son dos, separados entre sí, sino que son uno y lo mismo»; esto no es «panteísmo» porque no se trata de una identidad *óntica*; ónticamente no se puede ni siquiera plantear la cuestión de la «identidad» o «distinción» entre Dios y la creatura, porque ónticamente la palabra «Dios» no designa nada, salvo que designe un ídolo. La cuestión es *ontológica*; y, en este plano, el *ser* de Dios es el ser de todo lo creado, pero precisamente por cuanto ese *ser* es a la vez salto radical, producción de lo absolutamente *otro*; e, inversamente, el ser de lo creado es el «no ser» (= supraser) de Dios, por cuanto ese ser consiste pura y simplemente en *remitir* a Dios, en comprensibilidad *de* lo incomprensible, presencia *de* lo absolutamente oculto, *ser* de lo que no *es*.

Como en la teología cristiano-griega, ese «Dios» absolutamente incognoscible es «el Padre», y su automanifestación, la presencia de Dios a Dios mismo, es el λόγος o, en traducción latina, el *verbum* («palabra»); lo que Dios produce en su «palabra» son las determinaciones, las ideas; y esto quiere decir ya que produce *todo*, porque en las ideas está ya todo; las ideas son como «decretos» de Dios en los que está predeterminada toda la creación, la cual tiene, como en Dionisio, el carácter de una jerarquía; el hombre es un determinado grado de esa jerarquía; por tanto, la producción

(en lo inteligible, por tanto producción eterna) de todo lo «inferior» pasa a través del hombre; en otras palabras: el mundo sensible tiene lugar primero (y en un modo superior) en el pensamiento del hombre; y, fiel a la comprensión dionisiana de Creación-Caída-Redención como μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή, el Erígena tiene que admitir que la producción de lo sensible tiene lugar en virtud de la caída del hombre. Naturalmente, todo esto no se refiere ni a un hombre empírico ni a la caída como «historia», sino que quiere decir lo siguiente: porque de la eterna presencia del hombre (como determinación, es decir: como inteligible) formaba parte eternamente su caída, por eso estaba eternamente determinado un modo inferior de presencia, una presencia hacia la que el hombre, en cuanto caído, está vuelto; pero aún ese modo inferior de presencia sigue siendo, en definitiva, presencia de Dios. El mundo sensible no contiene nada que no estuviese en las ideas; las ideas contienen toda la «substancia» de las cosas; si de una cosa quitamos todo lo que es determinación (= inteligible), no queda nada; solo que eso inteligible está presente en la cosa *de un modo distinto* de aquel que constituye su inteligibilidad.

El hombre tiene para Juan Escoto una posición ontológicamente privilegiada; como el alma en Plotino, es aquello que se tiende de arriba a abajo en la jerarquía de la Creación. El ángel entiende, pero no es capaz de sentir ni de razonar; el animal siente, pero no es capaz de entender; solo el hombre entiende, como el ángel, razona como hombre, siente como el animal; entendimiento, razón, sensación, no son *tres* «facultades», sino que son la «división» en el alma misma que permanece una; aquí lo uno es el entendimiento, por el que el alma es cabe Dios; la razón corresponde a la «división» interna de lo inteligible, de los géneros en especies; la sensación al modo de presencia «inferior». El hombre —por decirlo de algún modo— es la representación de todo el proceso de la división en un punto de él, punto que es precisamente aquel en el que se pasa de lo inteligible a lo sensible.

Volvamos a la cuestión de qué significa «naturaleza» en la obra del Erígena. La «naturaleza» es eso que se divide, precisamente en cuanto, permaneciendo uno, se divide; «la división de la naturaleza» es *la naturaleza de la naturaleza*. «Naturaleza» abarca todo, pero no como un

género supremo o un conjunto universal; esto es: no abarca a Dios y la creatura, a lo inteligible y lo sensible, sino que es la «naturaleza» (el *ser*) de todo y de cada cosa por lo mismo que es la supra-naturaleza (supra-ser) de Dios, es la inteligibilidad de lo inteligible por lo mismo que es la sensibilidad de lo sensible. Así pues:

1. La naturaleza es Dios en cuanto es, es decir: en cuanto «produce» el mundo. Y, simplemente siendo esto, siendo «naturaleza creadora, no creada» (*natura creans increata*), la naturaleza lo abarca ya *todo*.

2. La naturaleza es la presencia de todo, presencia que está ya totalmente en el *verbum* divino. En cuanto Dios *es*, en cuanto se manifiesta para sí mismo, *todo* está ya presente. Es ya *natura creata*, pero es también *natura creans*, porque es «decreto», establecimiento de todo lo que ha de ser. Es *natura creata creans*.

3. La naturaleza es la presencia de las *cosas*; como tal es también *todo*, el mismo todo que en 2, pero ahora como *natura creata nec creans*.

4. Por lo que hasta ahora hemos visto, la Creación consiste en que Dios, no siendo presente, se hace presente; no siendo, *es*. Luego, la última palabra de la Creación depende de la respuesta a la siguiente pregunta: ¿*qué* «es» Dios?, ¿*como qué* «se manifiesta» Dios? Dios es él mismo, es decir: nada, y se manifiesta como él mismo, es decir: como nada; la presencia de Dios (es decir: la Creación) ha de ser, en definitiva, de nuevo no-ser (= supra-ser). Dios como negación de todo, como negación de la Creación misma, y, por ello, a la vez como «fin» al que todo retorna, es, por lo mismo, *todo*; es la naturaleza en cuanto «ni creada ni creadora»: *natura nec creata nec creans*.

En el «De divisione naturae» parece como si Juan Escoto no dijese nada por su cuenta; todo aparece constantemente avalado o bien por la Escritura o bien por los Padres de la Iglesia. La verdadera fuente del Erígena es la teología cristiano-griega de los primeros siglos, y en especial Dionisio; expresamente, también se apoya muchas veces en Agustín. Los contemporáneos del Erígena no podían discutir el valor de estas autoridades, que, por otra parte, el Erígena conocía y manejaba mejor que nadie; pero tampoco podían aceptar (seguramente ni siquiera entender) lo que nuestro autor les presentaba. Una leyenda sobre la muerte del Erígena es bastante significativa, aunque no sea cierta: dice que, después de muerto

Carlos el Calvo, Juan enseñó en el monasterio de Malmesbury y allí fue asesinado por los propios monjes que eran sus alumnos, los cuales clavaron en él los instrumentos con los que escribían.

La postura de Juan Escoto respecto al problema de «razón y fe» es substancialmente la de Dionisio (cf. el apartado correspondiente). No tiene la pretensión de demostrar nada al margen de la exégesis de la Escritura. Cree que la aceptación literal de lo que la Escritura dice es el único punto de partida; pero precisamente *de partida*; y el movimiento que parte de ahí no consiste en sacar conclusiones de las tesis de la Escritura literalmente tomadas, ni tampoco en demostrar racionalmente esas tesis, sino en alcanzar su *sentido*. Y esto no es hacer «comprensibles» las verdades de fe, sino pasar de la incomprensibilidad pedestre de una fórmula a la sublime incomprensibilidad del misterio.

7.1.5. Anselmo de Cantorbery (1033-1109)

> Nacido en Aosta, fue abad de Bec (Normandía) y luego arzobispo de Cantorbery. Escritos más importantes: *Monologium, Proslogium*, *De veritate*, y el tratado «contra Gaunilón» que luego citaremos.

El nombre de Anselmo de Cantorbery ha quedado ligado más que a nada a cierta «prueba de la existencia de Dios». Esto es justo no solo porque esa prueba, luego llamada «argumento ontológico», fue formulada primeramente por Anselmo, sino también porque Anselmo es el primer cristiano que, de algún modo, se propone formalmente la tarea de dar una prueba de la tesis «Deus est». Pero, precisamente por eso, tenemos que delimitar cuidadosamente el alcance y el sentido que para el propio Anselmo tienen esa tarea y esa prueba:

Anselmo no piensa en absoluto en una prueba independiente de todo condicionamiento religioso, o —como diría Descartes— en una prueba válida «incluso para los turcos». La afirmación del propio Anselmo de que acepta componer una meditación sobre Dios en la que «nada se demuestre

por la autoridad de la Escritura» aparece suficientemente explicada en el primer título que Anselmo dio a su *Proslogium* (la obra en la que se expone el argumento): *Fides quaerens intellectum* («fe que busca entender»), y en la conocida fórmula de Anselmo acerca de la relación entre la fe y el entender: *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* («no busco entender para creer, sino que creo para entender»). Anselmo pretende formular una prueba que no tome *como premisa* ningún dato de fe, pero que sí toma de la fe la delimitación de aquello que se pretende probar y, por tanto, el sentido general de la prueba.

En efecto, el argumento no toma como base otra cosa que la noción misma de Dios («aquello tal que no se puede pensar nada mayor»), y esa noción, en cuanto presente en el entendimiento, Anselmo no la considera ni *necesaria* de modo «natural» ni tampoco establecida arbitrariamente, sino dada por la fe; dice: «Creemos que Tú eres algo tal que no se puede pensar nada mayor». A continuación cita un texto de un salmo: «Dijo el insensato en su corazón: no hay Dios»; y el posterior desarrollo de la prueba consiste en mostrar que el insensato es verdaderamente insensato:

¿Qué es lo que niega el insensato?; niega de Dios el *esse in re*; el *esse in intellectu* no lo pone en duda, porque habla de Dios, luego Dios es al menos en su pensamiento. Si decimos «aquello tal que no se puede pensar nada mayor», el insensato entiende lo que decimos, y afirma que eso que nombramos *no es*; que no es *in re*, porque *in intellectu* sí es; sino fuese *in intellectu*, el insensato ni siquiera podría afirmar que «no es». El insensato tiene que reconocer que piensa a Dios, que piensa «aquello tal que no se puede pensar nada mayor». Piensa esto y al mismo tiempo —según dice— piensa que ello no es *in re*, sino *in solo intellectu*. Ahora bien, *esse in re* es «más» que *esse in solo intellectu*, y, si «aquello tal que no se puede pensar nada mayor» es solo *in intellectu*, entonces ya no es «aquello tal que no se puede pensar nada mayor», porque puede *pensarse* (al menos pensarse) que sea *in re*, lo cual ya es ser «mayor». Por tanto, el insensato piensa «aquello tal que no se puede pensar nada mayor» y a la vez piensa que ello no es «aquello tal que no se puede pensar nada mayor». El insensato es, pues, verdaderamente insensato.

El monje Gaunilón, contemporáneo de Anselmo, objetó que lo que Anselmo llama *esse in intellectu* no es otra cosa que el conocimiento del significado de unas palabras, lo cual no es presencia alguna, ni siquiera en el entendimiento, es decir: no es verdadera intelección. Carece de sentido —según Gaunilón— pretender demostrar algo basándose solo en el significado de palabras. Si se admitiese tal procedimiento —continúa Gaunilón—, de la noción de la «Isla Perdida» como la mejor tierra que cabe imaginar se deduciría que dicha tierra es *in re*.

Responde Anselmo que de la pura noción de «aquello tal que no se puede pensar nada mayor» se puede, ciertamente, concluir su *esse in re*, pero que tal noción es, por principio, la del ser infinito, porque todo ser finito (por ejemplo, la «Isla Perdida»), por maravilloso que sea en su género, es, por principio, algo tal que se pueden pensar cosas mayores. Ahora bien, por lo que se refiere a que verdaderamente sea *in intellectu* la establecida noción de Dios, en vez de que haya solo el conocimiento del significado de unas palabras, Anselmo de nuevo se apoya en el hecho de la fe: «Si aquello tal que no se puede pensar nada mayor no es entendido o pensado, entonces o Dios no es aquello tal que no se puede pensar nada mayor o Dios no es entendido o pensado y no es en el entendimiento o en el pensamiento. Y, en cuanto a que esto es falso, me sirvo, como del más firme argumento, de tu propia fe y de tu propia conciencia» (Resp. a Gaunilón).

En el *Monologium*, Anselmo formula otras pruebas de que Dios *es*, en las cuales no vamos a detenernos. Cronológicamente, el *Monologium* es anterior al *Proslogium*, y en el «proemio» de esta última obra nos cuenta el autor su lucha por encontrar «un solo argumento» que superase a las diversas pruebas del *Monologium* y que «no necesitase de ningún otro que de sí mismo», lucha que termina en el hallazgo de la expuesta prueba del «insensato».

La noción de Dios y de la Creación que tiene Anselmo es perfectamente agustiniana. Dios es *ipsum esse* en el sentido de *essentia*; las ideas no son en modo alguno «creadas», sino que son en Dios, coeternas con Dios. Con esto se relaciona la interesante concepción anselmiana de la «verdad»:

Antes que del conocimiento, la «verdad» es algo que se dice de las cosas mismas, y consiste en la *rectitudo*, es decir: en que la cosa en cuestión

sea «como debe ser», lo cual quiere decir: que sea tal como está establecido en su idea eterna. La verdad del conocimiento es un caso particular; consiste en que el conocimiento es —como debe ser— adecuado a la cosa. En suma: la verdad de algo (de una cosa, de un conocimiento, de un deseo) es su conformidad con la norma eterna; y, puesto que la norma eterna es la *essentia*, la verdad de todo lo verdadero consiste en Dios.

7.1.6. La escuela de Chartres

La existencia y la fama de este centro intelectual remonta a los alrededores del año 1000; pero es en la primera mitad del siglo XII cuando tiene importancia filosófica, a partir del momento en que dirige la escuela *Bernardo* de Chartres (muerto hacia 1125), cuyo pensamiento no conocemos directamente, pero a quien otro hombre de la escuela, Juan de Salisbury (aprox. 1110-1180), llama «el más perfecto platónico de nuestro siglo» (cf. el apartado sobre Boecio, a propósito del sentido de «platonismo» en la Edad Media). Sucesores de Bernardo en la dirección de la escuela fueron, por este orden cronológico, Gilberto de la Porrée y Thierry de Chartres (hermano menor de Bernardo).

La escuela de Chartres se ocupa seriamente de la literatura antigua conocida, así como de componer y mantener algo así como un «programa de estudios». Por eso es ahora el momento de que recordemos qué es lo que —en materia de literatura filosófica— se conocía y se manejaba en y hasta el siglo XII (excluyendo los últimos años de este siglo):

Ya sabemos que Boecio (principios del siglo VI) todavía tenía a mano todo Platón y todo Aristóteles; pero esto ya no respondía a la situación cultural de su tiempo, sino al trabajo particular de Boecio. Los dos siglos siguientes consuman el olvido y, en gran parte, la desaparición material en Occidente de la literatura antigua. Los mismos escritos lógicos de Boecio (incluidas sus traducciones y comentarios) son paulatinamente redescubiertos a partir del «renacimiento carolingio». En la escuela de Chartres encontramos el máximo grado de conocimiento de la literatura filosófica antigua antes del alud de traducciones que se producirá a partir de

fines del siglo XII. Los de Chartres manejaban, en latín, la «Introducción» de Porfirio y casi todo el «Organon», con los comentarios (y el resto de la obra) de Boecio. En cambio, no se conoce todavía la «Física» ni la «Metafísica» de Aristóteles. La «física» de los de Chartres es: una traducción fragmentaria del *Timeo* de Platón y un comentario a la misma, todo ello hecho alrededor del año 300 d. de C. por el romano-cristiano Calcidio. El mencionado Thierry se ocupó de armonizar el contenido de ese comentario con el relato del Génesis.

> *Gilberto de la Porrée* (1076-1154) es el más «metafísico» y «dialéctico» de los hombres de Chartres. De sus trabajos filosóficos diremos lo siguiente:
>
> *Substans* es lo que soporta (*sub-stat*) unos accidentes. *Subsistens* es aquello que, para ser lo que es, no necesita de estos o aquellos accidentes. Los géneros y las especies son subsistentes, pero no substantes; los individuos son substantes y subsistentes; todo lo substante es subsistente, pero no a la inversa. Ahora bien, cuando Gilberto caracteriza los universales como subsistentes no substantes, se refiere a las *formas* presentes en las cosas, no a las *ideas* eternas; estas no son meramente *subsistentiae*, sino que son verdaderas *substantiae*, incluso *substantiae sincerae* (= substancias aparte de la materia). Las ideas son «modelos» (*exemplaria*) de los que las formas (*formae nativae*, terminología de Calcidio) son «copias» (*exempla*).
>
> De las «formas», según Gilberto, hay que hablar siempre en plural, incluso de las formas (nunca «la forma») de un solo individuo, porque cada universal que entra en la determinación de un individuo es una «forma»: el género es una forma, la especie es otra, las propiedades son otras. El conocimiento de los universales consiste en lo siguiente: el entendimiento tiene la capacidad de «abstraer» (esto es: de separar del cuerpo en el que está) la «forma»: al hacer esto, el entendimiento percibe que esa «forma» coincide con la «forma» abstraída de otros cuerpos; entonces constituye con todas ellas una *collectio*, y así obtiene la forma o subsistencia

específica; realizando el mismo trabajo sobre las subsistencias específicas, obtiene la subsistencia genérica.

7.1.7. Pedro Abelardo (1079-1142)

Francés. Hombre combativo y de gran nobleza de espíritu en todos los órdenes (cosa que la historia de sus amores con Eloísa no hace más que confirmar, e igualmente por lo que se refiere a la propia Eloísa), hubo de sufrir todos los géneros de castigo moral de que disponía su época.

Filosóficamente, lo más importante de la obra de Abelardo son sus varios escritos de «lógica». Se conservan también obras teológicas, así como una especial autobiografía (conocida por «Historia calamitatum»), cartas a Eloísa (escritas —de convento a convento— después de la catástrofe), etc.

Tenemos ante todo que recordar una vez más que, desde Boecio, todos los pensadores de que tratamos (hasta fines del siglo XII) ignoran la «Física» y la «Metafísica» de Aristóteles, así como el «De anima». Conocen el «Organon» (al menos las «Categorías» y el «De interpretatione»; en Chartres ciertamente más) en latín, comentado por Boecio y ampliado por la obra lógica de este; y conocen, desde luego, la «Introducción» de Porfirio, también en texto latino y con comentario de Boecio.

No solo el conocimiento (con todas las restricciones que se deducen de lo dicho) de la «lógica» de Aristóteles, sino también el desconocimiento de su «Física», son factores que determinan la gran importancia que tiene en esta época la «cuestión de los universales». El planteamiento se toma de Boecio, que a su vez lo tomaba de Porfirio (cf. el apartado sobre Boecio en este mismo capítulo). Antes de Abelardo, encontramos ya una serie de soluciones, que se suelen agrupar en dos tendencias: «realismo» (los universales son algo real) y «nominalismo» (el universal es la mera palabra que sirve a la vez para designar a este, aquel y el otro individuo; lo real son solo los individuos). La discusión (ya lo hemos indicado a propósito de

Boecio) no versa sobre si hay o no universales trascendentes (es decir: ideas en Dios); las ideas (decretos eternos de Dios) no son predicados ni están en las cosas; de lo que se trata es del universal que maneja la lógica, la cual no se refiere a la mente de Dios, sino a nuestro conocimiento de las cosas. Por tanto, los «realistas», los que defienden que el universal es algo real, lo que dicen es que el género o la especie son verdaderamente *algo* en el sentido de que son algo *uno* que pertenece verdaderamente a una multitud de cosas concretas; puede considerarse que esta es la posición que Boecio exponía como aristotélica, y en la época de Abelardo es defendida por *Guillermo de Champeaux* (muerto en 1121), de quien Abelardo fue alumno díscolo. Frente al «realismo», el «nominalismo», posición atribuida a *Roscelino de Compiègne* (aprox. 1050-1120), defiende que lo universal es la mera palabra (*flatus vocis*: «soplo de voz»).

En el problema de los universales, Abelardo empieza por una crítica del «realismo»: si la esencia «caballo» es algo real, tendrá que ser algo real *en sí mismo* que además esté realmente presente a la vez en este caballo y en aquel y en el otro, sin por ello dejar de ser *uno solo y lo mismo*, lo cual no tiene ningún sentido. A las tres cuestiones procedentes de Porfirio (véanse en el apartado sobre Boecio), Abelardo añade esta otra:

4. Los universales ¿seguirían valiendo aun cuando dejase de haber individuos a los que correspondiesen?

Las respuestas de Abelardo a las cuatro cuestiones planteadas son:

A la primera: Los universales solo se dan en la mente, pero significan cosas reales, *a saber: las mismas cosas individuales*, como vamos a ver más claramente en lo que sigue.

A la segunda: Como nombres, los universales son corpóreos (sonidos). Ahora bien, el universal no es exactamente el nombre, aunque sí algo *del* nombre, a saber: su sentido (*nominum significatio*); y el «sentido» del nombre es su capacidad determinada para designar cosas determinadas (siempre cosas individuales, pero no cualesquiera, sino *determinadas*); esta capacidad-determinación, aunque es *de* algo corpóreo —a saber: del nombre—, es ella misma algo *incorpóreo*.

A la tercera: Los universales no responden a otra realidad que la sensible y concreta, por lo tanto no se dan *realmente* aparte de lo sensible

(esto es: no significan nada real que no sea lo sensible mismo). Pero su constitución —el «ser» que tienen como universales— es independiente de que se den *realmente* o no, y en este sentido son «aparte» de lo sensible.

A la cuarta: Si no hubiese los individuos correspondientes, el universal dejaría de designar cosa real alguna, desaparecería como designación de algo real, pero la significación en sí, el sentido, seguiría siendo un sentido: si no hubiese rosas, siempre se podría decir «no hay *rosa*».

«Hombre», «rosa», no designan otra cosa que *este* o *aquel* hombre, *esta* o *aquella* rosa; por tanto, Pedro y Pablo no convienen *in homine*, porque *homo*, si no es *un* hombre, no es nada. En lo que convienen Pedro y Pablo es *in esse hominem*; «ser hombre», ciertamente, tampoco es nada, en el sentido de que no es ninguna cosa real, pero sí es aquello en lo que realmente convienen multitud de cosas reales.

Por lo que se refiere a la naturaleza de nuestro conocimiento, Abelardo dice que *el hombre* solo tiene verdadero conocimiento (*intelligentia*) de las cosas individuales; el pretendido conocimiento de lo universal es solo un conocimiento confuso de lo individual. No niega Abelardo que haya ideas en Dios, o «formas intrínsecas» en las cosas en cuanto conocidas —a la vez que creadas— por Dios; pero esas «formas intrínsecas» no son los universales, porque no son nada accesible al conocimiento humano; el término «idea» designa un conocimiento que reúne dos características que, en el conocimiento humano, se excluyen la una a la otra: universalidad y distinción.

Tenemos que decir también algo de la «ética» de Abelardo:

El *pecado* no es la *obra* (externa) prohibida, sino el *consentimiento* (interno). Tampoco es la inclinación o el deseo, porque se puede tener un deseo y no consentir, en cuyo caso no hay pecado. No hay diferencia alguna, desde el punto de vista del juicio moral, entre algo decidido pero no realizado por circunstancias externas y algo decidido y efectivamente realizado. Ni siquiera puede decirse que la realización añade a la intención un goce, un placer, que aumenta el pecado; porque el placer en cuestión no es *de suyo* pecaminoso (como lo prueba el hecho de que *el mismo* placer —por ejemplo, el placer sexual— es en otras circunstancias lícito) y, por tanto, no añade nada a la magnitud del pecado como tal.

Esta radical distinción entre el pecado y la obra externa conduce a Abelardo a una distinción no menos radical entre la justicia divina y la humana. La justicia humana no castiga el pecado como tal (el cual le es por principio inaccesible), sino la obra externa, y la castiga no propiamente por hacer justicia, sino para dar «ejemplo», para que los hombres en adelante no obren así. Lo interior, aquello donde reside propiamente el pecado, eso solo Dios lo penetra, y, por ello, solo Dios castiga precisamente el pecado.

7.1.8. «Místicos» del siglo XII

Bernardo de Claraval (1091-1153) dedicó una parte importante de su actividad a poner de manifiesto los «errores» de los «filósofos»; contra Abelardo su ataque fue notable no por su calidad intelectual, sino por la astucia burocrático-eclesial que desplegó, consiguiendo que Abelardo fuese condenado sin ser oído; también se ocupó de Gilberto.

Sin condenar de principio a los «filósofos» como tales, Bernardo justifica su suspicacia ante ellos con un cierto desprecio del saber profano. Dice que su filosofía es conocer a Jesús, y a Jesús crucificado, y que el camino que conduce a esa verdad (a la vez que la gran enseñanza de Jesús mismo) es la humildad; la cumbre de la humildad, a la que se llega en un esfuerzo a través de varios grados, es a la vez el primer grado de la verdad, que consiste en el reconocimiento de la propia miseria. Al reconocer la propia miseria, nos compadecemos de la miseria del prójimo, y por este sentimiento de la compasión alcanzamos el segundo grado de la verdad, que es la caridad. Por esta experiencia de toda miseria humana, purificamos nuestro corazón y entramos en el fervor de la contemplación, que nos conduce al último y definitivo grado de la verdad: el éxtasis (*excessus mentis*), en el que el alma se vacía de sí misma para gozar de una especie de unión con Dios; del éxtasis nos habla Bernardo como de una experiencia personal, de la que, por otra parte, dice que es incomunicable. En todo caso, parece concebir esta unión como

una unión de voluntad; el hombre ama a Dios, y se ama a sí mismo solo en cuanto que Dios mismo le ama. El amor a Dios encuentra en sí mismo su propia recompensa; es cierto que habrá recompensa, pero el interés por ella no entra a constituir el amor mismo; no es posible, no tiene sentido, un amor interesado.

Hugo de San Víctor (1096-1141; San Víctor es una abadía de París; Hugo era alemán de origen) considera la contemplación como la meta de un camino en el que entra toda la sabiduría profana; nada de esta sabiduría es superfluo. La sabiduría profana trata de la obra de la Creación, la sabiduría sagrada trata de la obra de la restauración (= redención); y no es posible conocer la redención del hombre sin conocer su caída, ni conocer su caída sin conocer su creación, y la creación del hombre abarca en cierto modo la del mundo, porque el mundo ha sido hecho para que en él aparezca el hombre: de ahí que la misma Escritura Sagrada haya tenido que empezar por narrar la creación del mundo, y de ahí también que quien busca la Verdad sagrada haya de recorrer toda la ciencia profana.

Ricardo de San Víctor (muerto en 1173) nos presenta también una teoría —cuyo detalle no vamos a seguir— del camino del alma hacia la contemplación. En ese camino tienen su lugar temas filosóficos procedentes de Anselmo y Agustín. Como Anselmo en el «Monologium», Ricardo de San Víctor presenta pruebas de que *Deus est* tomadas de la consideración de lo sensible mismo (en cambio no aparece el «argumento ontológico»). Su noción de Dios es la *essentia* de Agustín y Anselmo.

* * *

Hemos agrupado en un capítulo toda la filosofía cristiano-medieval hasta fines del siglo XII, porque precisamente a fines de este siglo y principios del siguiente entran en juego en el Occidente cristiano influjos de carácter totalmente nuevo. Antes de poner fin al

capítulo, vamos a ocuparnos de algunos pensadores que podemos considerar de transición a la nueva etapa:

Alano de Lila (muerto en 1203) es el primer autor occidental en el que encontramos citado el «Liber de causis» (con el título de *Aphorismi de essentia summae bonitatis*).

Según Alano, el principio supremo de todo es la unidad (*monas*, es decir: μονάς; bien entendido que Alano ignoraba el griego) por la que cualquier cosa es uno; y el principio absoluto en el orden del saber es el de que toda cosa es uno en virtud de la unidad misma: *Monas est qua quaelibet res est una*. El contenido neoplatónico que pudiera suponerse después de este principio es, sin embargo, muy incompleto y confuso en Alano. La mónada es lo único absolutamente inmutable, por lo tanto lo único que, con todo rigor, *es*; ya lo «celeste» (el ángel), que es la primera alteridad, encierra mutabilidad; lo «subceleste», el mundo de los cuerpos, es la pluralidad y la mutabilidad propiamente dicha.

El bagaje literario antiguo y a la vez novedoso de Alano no es solo el «Liber de causis». Maneja también un escrito al que llama *Logoslileos* (corrupción de λόγος τέλειος: *verbum perfectum*), que en su origen es de la época del neoplatonismo y que Alano atribuye a Hermes Trismegisto; y asimismo un *Liber XXIV philosophorum* (en el que 24 filósofos proponen 24 definiciones distintas de Dios), que él atribuye también a Hermes y que en realidad es medieval; en este libro encuentra Alano la fórmula *Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem*, que interpreta así:

La unidad, ciertamente, *produce* lo múltiple, pero *engendra* la unidad; lo *engendrado* por la mónada, que es a su vez mónada (y de modo que no son «dos» mónadas, porque esto sería contradictorio), es «el Hijo»; y que, fruto de esta misma generación, la mónada «refleja sobre sí misma su propio ardor» quiere decir que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

Amalarico de Bena (muerto en 1206 o 1207) y *David de Dinant*, que fueron condenados en 121O, fueron considerados «panteístas» y sus obras no se conservan.

De Amalarico solo sabemos que enseñó que Dios es la esencia de todo; se dijo que su doctrina era una reproducción de la de Juan Escoto Erígena.

De David conocemos el título de una obra, que recuerda el de la obra principal del Erígena; es *De tomis, id est de divisionibus*. Según informes de Tomás de Aquino, David dividía el ser en tres indivisibles: *Yle* (es decir: ὕλη, el principio indivisible de los cuerpos), *Nous* (es decir: νοῦς, el principio indivisible de las almas) y *Deus* (el principio indivisible de las substancias separadas y eternas); y añadía (también según Tomás de Aquino) que los tres indivisibles son uno y lo mismo. No constituye ninguna novedad la afirmación de que la materia (ὕλη) es inmóvil e indivisible; lo que es móvil y divisible son los cuerpos, que están constituidos de la materia, no la materia misma. David parece haber puesto en contacto entre sí las nociones siguientes: Dios como no-ser; la materia como no-ser; la materia tan eterna, una e indivisible como Dios mismo (porque lo que es mudable y divisible son los cuerpos, no la materia misma). Quizá la conclusión fue la que Tomás de Aquino atribuye a David: que Dios es lo mismo que la materia.

7.2. La filosofía árabe y judía

7.2.1. La filosofía árabe

Los árabes habían conquistado Siria ya en los primeros movimientos de su expansión (alrededor de 640). En Siria subsistía una vida intelectual basada en material cultural griego y ligada al cristianismo. La dinastía Abbasí comienza en el año 750, y los califas de esta dinastía tomarán a su servicio a eruditos sirios e impulsarán la traducción al árabe de la sabiduría griega. En parte directamente del griego, y en parte a través del siríaco, se traducen al árabe obras de Aristóteles, Teofrasto, Alejandro de Afrodisíade, Porfirio y Temistio, aparte de otros que interesan menos a la historia de la filosofía.

Con la autoridad de Aristóteles pasan a la cultura árabe incluso obras que no son de Aristóteles: una «Teología» atribuida a él y que en realidad está hecha con material de las «Enneadas» de Plotino, así como el «Liber de causis», del que ya hemos dicho qué es.

Toda la «filosofía árabe» es una serie de interpretaciones de los textos traducidos y de discusiones acerca de su relación con el Corán.

El primer nombre ilustre de la filosofía musulmana es el de *Alkindi* (muerto en 873; vivió en Basora y Bagdad), que, entre otras muchas cosas, compone un *De intellectu* (el título que damos es, naturalmente, el de la traducción latino-medieval), cuyo propósito, que será constante en la filosofía árabe, es explicar la distinción establecida por Aristóteles entre «entendimiento agente» y «entendimiento paciente». Alkindi considera que el «entendimiento siempre en acto» (el «entendimiento agente»), uno para

todos los hombres, es una «inteligencia» (cf. Proclo), es decir: una substancia espiritual distinta del alma y superior a ella.

Alfarabí (muerto en 950; Bagdad) es el primer pensador que formula filosóficamente una noción que tendrá vital importancia para el pensamiento cristiano y que estaba ya implícita en el mismo planteamiento religioso tanto del Islam como del cristianismo; se trata de la noción de la *contingencia* del mundo, o, lo que es lo mismo, de la noción de que la *existencia* de una cosa es algo distinto de su *esencia* y no incluido en ella. En efecto, si la esencia de algo implicase su existencia, entonces —dice Alfarabí— todo concepto sería afirmación de la existencia de lo concebido, y no ocurre así, sino que, aun después de concebido algo, no afirmamos que exista si no hay una percepción de ello, sea una percepción directa (inmediatamente por los sentidos) o indirecta (en virtud de una prueba). La importancia de esto para una concepción según la cual el mundo todo es *creado* es evidente; se trata de la única manera de dar a la creación por Dios un sentido de libertad divina; pero será el pensamiento cristiano del siglo XIII, más que el propio pensamiento musulmán, el que aprovechará esta posibilidad.

Por lo que se refiere al problema del «entendimiento agente», Alfarabí sigue a Alkindi, precisando que la «inteligencia» agente, substancia espiritual trascendente al mundo sublunar, es a la vez lo que mueve dicho mundo, es decir: produce las formas a la vez en la materia y en el entendimiento, lo cual fundamenta la concordancia de principio del entendimiento con las cosas; es, naturalmente, un motor inmóvil, pero no es la causa primera ni el primer motor inmóvil.

Avicena (así llamaron los cristianos a Ibn Sina, 980-1037) fue médico y hombre de saber enciclopédico; su vida, bastante agitada, transcurrió en lugares varios del próximo oriente.

Avicena distingue entre «universal» y *esencia*, lo mismo que entre esencia e individuo; lo hace del siguiente modo:

Aquello a lo que se refiere primariamente todo conocer (es decir: la *intentio prima*) es la cosa, y la cosa es siempre un individuo; pero el conocimiento mismo es algo a lo que secundariamente puede referirse el conocimiento (= es *intentio secunda*), como ocurre en la lógica. El

«universal» es *intentio secunda*, y de él se ocupa la lógica. La «universalidad» (propiedad lógica) del «universal» corresponde a una propiedad de la esencia, a saber: la de seguir siendo una y la misma independientemente de que la posea este o aquel individuo; es decir: lo que hay por parte de la esencia no es una «universalidad» sino una *indiferencia*, indiferencia no solo con respecto a los individuos, sino incluso con respecto a la universalidad misma; la «caballidad» no es de suyo ni la propiedad de este o aquel caballo ni la noción general de caballo; es pura y simplemente eso: la caballidad; *equinitas est equinitas tantum*, fórmula repetida en la Edad Media por quienes han leído las traducciones latinas de Avicena. Así, mientras que del «universal» se ocupa la lógica, las esencias son el objeto de la *metafísica*.

La «caballidad», la «perridad», etc., son perfectamente distintas entre sí, pero en todas ellas (en todas las esencias) hay algo que es siempre lo mismo, a saber: «ser». El «ser» forma parte de todo concepto. Pero el ser se desdobla inmediatamente en *necesario* y *posible*. Es *posible* aquello que puede ser, pero que no será si no es producido por una causa; es *necesario* aquello que, por su misma esencia, no puede no ser. Ahora bien, es muy importante lo siguiente: lo posible puede ser necesario de hecho, a saber: es necesario de hecho tan pronto como se da la causa que lo produce; en tal caso no deja de pertenecer al apartado de lo *posible* (porque no ocurre que, *en virtud de su misma esencia*, no pueda no ser), y, sin embargo, es necesario. Así, nos encontramos en Avicena con la aparente paradoja de que, siendo solo Dios *necesario* en sentido estricto, sin embargo se pueda decir que todo es necesario.

La oposición entre posible y necesario recoge la noción alfarabiana de la accidentalidad de la existencia con respecto a la esencia. Dios es el «ser necesario» (*necesse esse*) porque no tiene otra esencia que la existencia misma; por eso Dios es indefinible e indecible, porque no tiene un *qué*, no hay una respuesta a la pregunta «¿*qué* es?»; simplemente *es*, en el sentido de «existe». Todo lo posible es posible porque tiene una esencia, un *qué*, y, por principio, la esencia no incluye la existencia.

Sin embargo (y por eso dijimos que será el pensamiento cristiano el que en mayor medida explote la noción de contingencia) Avicena no concibe la

Creación en términos de libertad divina. El universo de Avicena es necesario, si bien es necesario no por sí mismo, sino en virtud de una causa. La Creación no es ninguna decisión que Dios adopta, sino que ha de consistir en el mismo acto propio de Dios en cuanto Dios; por eso mismo es eterna. Por otra parte Dios no produce inmediatamente una pluralidad de cosas, porque de lo absolutamente *uno* solo puede proceder *uno*. Y así tenemos lo siguiente:

La creación por Dios tiene que consistir en la misma actividad (por así decir) que Dios tiene en cuanto Dios. Y sabemos por Aristóteles que Dios es sencillamente pensamiento y que lo pensado en ese pensamiento es el pensamiento mismo que piensa. Ahora bien, pensar es efectivamente «producir» algo, a saber: una «noción» (si Avicena fuese cristiano, hablaría aquí del λόγος, del «verbo»); esto es lo primero producido, y es a su vez inteligencia. Esta inteligencia piensa a Dios, y en tal pensar produce (por lo mismo) la segunda inteligencia producida; se piensa también a sí misma como necesaria en virtud de su causa, y así engendra el alma de la primera (es decir: de la más externa) de las esferas celestes; se piensa, finalmente, como posible, y así engendra el cuerpo de esa misma esfera. La segunda inteligencia producida procede de la misma manera: conociendo la primera inteligencia producida, engendra la tercera; conociéndose a sí misma como necesaria por su causa, engendra el alma de la segunda esfera, etc. Y así hasta llegar a la última inteligencia separada y a la última esfera, que es la de la luna. Naturalmente, Avicena se está refiriendo al sistema aristotélico de las «esferas»; respondiendo al problema de interpretación (planteado en 5.3) relativo a la pluralidad de las esferas, Avicena admite —como vemos— una pluralidad de motores inmóviles («inteligencias»), de los que cada uno es eternamente producido por el anterior.

La última inteligencia separada, a la vez que preside la revolución de la luna, es el «entendimiento agente», que es uno para todos los hombres. Avicena se ocupa, en efecto, como todos los filósofos árabes, de la cuestión del alma y el entendimiento, y lo hace de la siguiente manera:

El alma humana es ciertamente la forma del cuerpo, pero esta tesis no nos dice *qué es* el alma, sino solo qué función desempeña en relación con el cuerpo; el alma, ciertamente, es lo que da vida al cuerpo, y precisamente

vida humana, pero la esencia del alma no se agota en eso, porque el alma es también algo en sí misma, es decir: una *substancia*, y precisamente una substancia espiritual (no sensible), que procede de la última inteligencia separada. *Cada* alma tiene un «entendimiento» que no es más que la mera aptitud (*potentia absoluta*) para el entendimiento; esta potencia no es actual ni siquiera como potencia mientras no está en posesión de imágenes sensibles; cuando las tiene, ya *puede* verdaderamente entender, es *potentia facilis, intellectus possibilis*; cuando, vuelta hacia la inteligencia agente, recibe de ella las «formas» inteligibles, es *intellectus adeptus* (cf. 6.5); la ciencia, el saber adquirido, no es otra cosa que una facilidad, obtenida por el ejercicio, para realizar esa conversión hacia la inteligencia agente, es *intellectus in habitu*.

Algazel (así llamaron los cristianos a Al Gazali; muerto en 1111) fue considerado en el Occidente cristiano como un discípulo de Avicena, porque la obra suya que circulaba traducida al latín era una exposición de las doctrinas de Alfarabí y Avicena. De hecho, Gazali exponía las doctrinas de esos filósofos con el fin de refutarlas en otro lugar, como, en efecto, hizo, o pretendió hacer, en «La destrucción de los filósofos». Su crítica (que, desde luego, no es la de un indocumentado) trata de demostrar que los filósofos se equivocan y que la verdad está en la religión.

Avempace (Ibn Badja; muerto en 1138), musulmán de España, nos presenta un camino de la mente hacia la unión no con Dios, como en los pensadores cristianos, sino con el entendimiento agente, que en la filosofía árabe es distinto de Dios, aunque separado del alma y uno para todos los hombres; de todos modos, la unión con el entendimiento agente es de alguna manera la unión con Dios, porque hace que el hombre entre en esa continuidad de la producción necesaria y eterna que va de Dios al entendimiento agente. La esencia de cualquier objeto es ya, en cierto modo, algo «separado», porque es algo indiferente a su propia presencia en este objeto concreto. Ahora bien, la esencia así conocida o bien es ya la esencia absoluta o bien tiene a su vez una esencia; como no es

posible una continuación de este proceso hasta el infinito, el hombre ha de poder alcanzar, precisamente por la vía del conocimiento de esencias, la unión con lo absolutamente separado en lo que consiste toda esencia.

Abentofail (Abu Beker ibn Tofail, citado por los cristianos como «Abubacer»; 1100-1185; también español) es autor de una especie de novela filosófica, que los escolásticos cristianos no conocieron y que nos presenta también un itinerario del alma hacia el principio, en la historia de un personaje que vive solo desde su nacimiento en una isla no habitada; el título árabe de la obra, que es a la vez el nombre del protagonista, significa «el viviente, hijo del que vela». Por lo demás, se nos dice (y es esto fundamentalmente lo que sabían los cristianos del siglo XIII) que Abentofail identificó el «entendimiento» pura capacidad, el que hay en cada hombre, con la φαντασία.

Averroes (Ibn Rochd, 1126-1198), de Córdoba, vivió en España y Marruecos. Tuvo problemas con la ortodoxia musulmana; gran parte de su obra no se ha conservado en el texto original (árabe), pero sí en versión latina. Para la Edad Media, Averroes es —y con todo merecimiento— «el comentador (de Aristóteles)».

La posición de Averroes en la cuestión de las relaciones entre la filosofía y la fe es la siguiente:

El Corán es, desde luego, la verdad misma, puesto que es revelación divina. Ahora bien, precisamente una manifestación del carácter milagroso del Corán es que se dirige por igual a todas las categorías de espíritus, a todos los grados de saber en los que puede encontrarse el hombre; y estos grados son —según Averroes— tres: el más alto consiste en ir de lo necesario a lo necesario por lo necesario, es decir: en la demostración rigurosa; el segundo consiste en la dialéctica, es decir: en los argumentos probables; el tercero apela a la imaginación y a los sentimientos. Al primer grado corresponde la *filosofía*, al segundo la *teología* y al tercero la simple

fe. La filosofía no prescinde del Corán, pero, a diferencia de la simple fe, busca no el sentido exterior e imaginativo, sino el interior y oculto.

Esta doctrina de las tres categorías de espíritus presenta el significado de que todo creyente tiene el derecho y el deber de comprender el Corán de la manera más perfecta posible con arreglo al grado en que se encuentra situado, y tiene el deber de no intentar traspasar ese grado en su interpretación del Corán, a no ser —naturalmente— que lo traspase en la totalidad de su posición espiritual, en cuyo caso ya no está en ese grado, sino en el superior; igualmente, el que ha alcanzado un grado superior tiene el deber de no divulgar las interpretaciones propias de ese grado entre las personas que se encuentran en un grado inferior.

Siguiendo (hasta donde ello es posible después del helenismo) a Aristóteles, Averroes considera que la metafísica (la «filosofía primera») es la ciencia del ser en cuanto ser y de todos aquellos atributos que le pertenezcan como tal. *Ente* es la cosa misma que *es* y *lo que* esa cosa *es*; no hay aparte un problema de la «existencia», ni mucho menos una «accidentalidad» de la existencia con respecto a la esencia; la «esencia» o «quididad» (esta última palabra es la versión latino-medieval de τὸ τί ἦν εἶναι) es lo que determina a cada ente a ser lo que es, que es como decir: lo que lo determina a *ser*; «ser» es «ser A» o «ser B», no hay además un «existir»; por tanto, si materialmente lo ente es la cosa individual, lo formalmente ente (es decir: la entidad de lo ente) es la quididad.

Así entendido, el *ser* de cada cosa es el suyo propio; no hay una «noción» unívoca de *ser*; toda noción de un «ser» es la de un «ser A» o «ser B», donde el contenido de la noción, el *qué*, es el A o el B del caso. Sin embargo, que el *ser* es de alguna manera «una sola cosa», y que tiene *un* sentido, lo demuestra lo siguiente:

Percibimos que todo *ser* es un cierto género de ser, es decir: percibimos la diversidad de las categorías de Aristóteles; y también que todo *ser* es *ser* por relación a *un determinado* género de ser: la «substancia» (οὐσία); con

lo cual percibimos a la vez la unidad de ese uno y la no equivocidad, sino «analogía», del *ser*.

La lógica es el conjunto de las reglas del pensamiento; pero estas reglas valen para la realidad; es decir: la realidad es inteligible, es apta para ser pensada. Esta concordancia de principio entre la constitución de la realidad y la del pensamiento demuestra, según Averroes, que la causa primera de la realidad es un pensamiento.

El «universal», ciertamente, no designa otra cosa que la cosa misma individual; el conocimiento universal no tiene un objeto «separado». Pero, si la cosa concreta es individuo irreductible a «universales» y a la vez es objeto de un conocimiento universal, ello ocurre porque la cosa misma es algo «compuesto». A aquel elemento de la cosa concreta que corresponde al conocimiento universal se le llama *forma*; es la inteligibilidad, la determinación, que se expresa en la definición. Al «otro» elemento de la cosa concreta, al cual responde su irreductible condición de individuo, se le llama *materia*. La forma es el «ser en acto A o B», o, más sencillamente, el *acto* (ἐνέργεια o ἐντελέχεια); la materia es la aptitud para ser en acto A o B, es decir: la *potencia* (δύναμις).

Averroes echa mano ahora de las siguientes tesis aristotélicas: todo lo movido es movido por algo (= por un «motor»); el movimiento es llegar a «ser en acto» a partir de un «ser en potencia», y el motor es motor en cuanto que él mismo es ya en acto. De aquí resulta que todo lo que mueve moviéndose es compuesto de acto y potencia y requiere a su vez un motor; como no es posible un proceso hasta el infinito en el avance de «movido» a «motor», es preciso que haya algo que mueve sin moverse, es decir: que haya motor(es) inmóvil(es), que es lo mismo que decir: acto(s) puro(s), sin mezcla de potencia. Tomando como base el sistema aristotélico de las esferas celestes, Averroes admite un motor inmóvil para cada esfera.

Algo que no contiene potencia alguna no puede experimentar cambio alguno. Por tanto, los actos puros:

a) Mueven sin realizar «actividad» propiamente dicha de ningún tipo, mueven por el mero hecho de *ser*.

b) No han empezado jamás a mover ni dejarán jamás de mover, puesto que mueven por lo mismo que son. Por tanto, el movimiento del mundo (y,

por ende, el mundo mismo) es eterno.

Puesto que un motor inmóvil no «hace» nada (por lo mismo que es inmóvil), Averroes admite, siguiendo a Aristóteles, que un motor inmóvil mueve «en cuanto deseado». Para lo cual es preciso reconocer que cada cuerpo celeste tiene «entendimiento», por el cual conoce a su motor y lo ama; ahora bien, no se trata de que el cuerpo celeste sea algo que, *además*, tiene conocimiento de algo, sino que la forma, la constitución, la esencia, del cuerpo celeste no es otra cosa que el conocimiento que tiene de su motor.

Averroes comprende que es preciso que la pluralidad de los motores inmóviles sea, en definitiva, unidad. En efecto, admite que los motores inmóviles están en una relación jerárquica, que cada uno es «causa» de su inmediato inferior. No hay que entender que cada motor «mueve» al inmediato inferior, porque entonces este no sería un motor *inmóvil*; lo que hay que entender es que cada motor *produce* (pero *eternamente*) el inmediato inferior, y que cada motor *procede* eternamente de su inmediato superior. La manera de entender esta *procesión* se inspira en la noción neoplatónica de πρόοδος. También procede de Proclo la noción de que todo motor inmóvil es una «inteligencia», así como la determinación de qué conoce esa inteligencia: Dios, que es el motor inmóvil absolutamente primero, solo se conoce a sí mismo; cada uno de los demás motores inmóviles se conoce a sí mismo, pero conocerse a sí mismo teniendo una causa es conocer a la vez esa causa; por tanto, cada inteligencia es intelección de sí misma y de su inmediatamente superior (como ocurría en Proclo). Tal es la concepción general de la dependencia de unos motores inmóviles con respecto a otros; en cuanto al detalle del número de las inteligencias y de la procesión de cada una de ellas, no vamos a seguirlo; digamos solo que también las «almas» de los cuerpos celestes proceden de las correspondientes inteligencias.

El «entendimiento agente», único para todos los hombres, es la última de las inteligencias separadas, producida por la inteligencia que mueve la esfera de la luna.

Debajo de la esfera de la luna están los cuatro elementos; los movimientos de las esferas celestes son lo agente en el nacimiento de lo que

nace y perece. Los elementos mismos son producidos por el movimiento primero y más alto, el de la esfera de las estrellas fijas (cf. Proclo: el ámbito de lo producido por el principio superior abarca más allá de lo producido por el inferior, y lo recibido de aquel es como un substrato para lo recibido de este). En consecuencia, lo que confiere la definitiva *forma* a todo lo que por sí mismo nace y perece es la misma «inteligencia agente» que produce en el alma la intelección.

Hasta aquí parece que, en la doctrina del entendimiento, Averroes está de acuerdo con Avicena y Alfarabí. Ello es cierto por lo que se refiere a la consideración del «entendimiento agente» como una inteligencia separada y única para todos los hombres, pero no por lo demás, que es como sigue:

Para Averroes, el alma humana es verdaderamente la forma del cuerpo, por lo tanto la forma de un ente perecedero, y no hay lugar a hablar de ninguna «inmortalidad del alma». Averroes está de acuerdo con Avicena en que la simple *capacidad* de entender supondría una inmortalidad, pero no atribuye ni siquiera esa capacidad al individuo humano por sí mismo, al menos no la capacidad entendida como *algo*, como verdadera cualificación; al individuo, antes de la acción del entendimiento agente, no le pertenece más que una posibilidad en sentido puramente negativo, que tendrá un papel puramente *pasivo* (ni siquiera el de potencia) respecto a la intelección, la cual vendrá totalmente «de fuera». El entendimiento potencial (*intellectus materialis*) solo tiene lugar en el contacto con el entendimiento agente, y no es nada propio del individuo.

La doctrina de Averroes acerca del alma y el entendimiento excluye, como se ve, la inmortalidad del alma. Esto nos conduce de nuevo al problema de la relación entre la filosofía y la fe. En la filosofía de Averroes se encuentran tesis que son incompatibles tanto con el cristianismo como con el Islam. La explícita declaración de Averroes al respecto es que, en tales casos, reconoce como necesario «por la razón» lo uno, pero mantiene firmemente «por la fe» lo otro. Sin embargo, Averroes nunca admitió que hubiese «dos verdades»; por el contrario, como claramente se desprende de lo que arriba dijimos, considera que, *en definitiva*, religión y filosofía *tienen que* coincidir, incluso que tienen que ser lo mismo. Tampoco dijo nunca que, en esas tesis, su filosofía «debía de» ser errónea aunque él no viese en

qué ni por qué; se limitó a decir lo que veía: que filosóficamente no veía cómo el alma podía ser inmortal, que como creyente estaba convencido de que el alma es inmortal, y que, sin embargo, reconocía que no puede haber contradicción entre la razón y la fe.

7.2.2. La escolástica hebrea

La filosofía medieval judía surge del contacto de los judíos con la filosofía árabe, y, de hecho, los judíos de los que nos vamos a ocupar escribieron al menos buena parte de su obra en árabe.

> El primer pensador conocido dentro de esta corriente es *Isaac Israeli* (aprox. 860-950), que vivió en Egipto y fue médico, al cual hay que considerar como un compilador que no ofrece interés aquí. *Saadia ben Josef* (892-942), de Fayum (Egipto), se propone demostrar que el mundo no puede ser eterno, tesis que considera necesaria para probar la existencia de Dios.

Salomón ibn Gabirol (aprox. 1020-1070), judío español, es el personaje al que los escolásticos cristianos —que lo consideran musulmán y hasta cristiano— citan con el nombre de *Avencebrol* o *Avicebrón*. Considera que, excepto Dios, todo es compuesto de materia y forma. Incluso las substancias espirituales tienen una «materia espiritual», que es materia porque es principio de individuación y de cambio (solo Dios es absolutamente inmutable). La materia es el *substrato* y es pura potencia, mientras que todo lo determinante es *forma*; de modo que, si el cuerpo es la materia para todas las formas sensibles, a su vez la «corporeidad» misma es una forma, en virtud de la cual es corpóreo lo corpóreo, y esta forma tiene como substrato una materia que no es ni corpórea. De esto se desprenden las siguientes consecuencias:

a) Que hay, en definitiva, una «materia universal», substrato último de todo.

b) Que todo ente compuesto de materia y forma es lo que es en virtud no de una forma, sino de una serie de formas, ya que cada nivel de determinación es una forma; por ejemplo: en un cuerpo vivo hay, al menos, la forma de corporeidad más la forma de la vida.

c) Que, puesto que las formas se suponen unas a otras, así como hay una «materia universal», que es el substrato último, hay también una «forma universal», que es la cumbre de la jerarquía de las formas.

La «materia universal» y la «forma universal» separadas solo se dan en la mente de Dios; el mundo es todo él composición de materia y forma. El principio que hace el mundo —es decir: que traza en la materia las formas — es la *Voluntad*; no es fácil saber si, para Gabirol, la Voluntad es Dios mismo o es una hipóstasis que «procede» de Dios.

Maimónides (*Moisés ben Maimón*, 1135-1204) es también un judío español.

La posición de Maimónides en la cuestión de las relaciones entre filosofía y fe es muy próxima a la que poco después defenderá Tomás de Aquino. Cree Maimónides que la filosofía no puede demostrar todas las verdades reveladas, pero que la concordancia entre la filosofía y la fe, el que no hay más que una verdad, se manifiesta en que, al menos, la filosofía siempre ha de poder demostrar que no es imposible admitir las verdades reveladas, demostrar que ninguna de estas es absurda desde el punto de vista de la razón. Por ejemplo: la filosofía, ciertamente, no puede demostrar que el mundo es temporalmente finito, que ha tenido un comienzo (Maimónides ni siquiera cree que se pueda demostrar la Creación), pero sí ha de poder demostrar que tampoco se puede demostrar lo contrario; en otras palabras: la filosofía no puede demostrar que lo revelado es verdad, pero ha de poder demostrar que no se puede demostrar que es falso.

Naturalmente, se entiende que la filosofía «puede demostrar» algo cuando puede demostrarlo sin apoyarse en datos de fe, porque, si se apoya en tales datos, ya no es filosofía. Por ejemplo: puesto que la filosofía no puede demostrar que el mundo haya tenido un comienzo, si la filosofía pretende demostrar la existencia de Dios, tendrá que hacerlo sin suponer que el mundo tiene un comienzo; incluso podemos decir más: puesto que, en el supuesto de un comienzo del mundo, la demostración de que Dios

existe es trivial, la filosofía, para tal demostración, no podrá permitirse ese supuesto, pero sí el contrario: que el mundo sea eterno; también en esto coincide Maimónides con Tomás de Aquino.

En cambio, la doctrina de Maimónides sobre el alma, el entendimiento y la inmortalidad es tan distinta de la de Tomás como de la de Averroes. Maimónides reconoce que el entendimiento agente es una inteligencia separada, que procede de la inteligencia de la esfera lunar; también admite que el «entendimiento pasivo», que pertenece a cada hombre, no posee la inmortalidad; pero lo que sigue a esto en Maimónides es bastante sorprendente. Bajo la acción del entendimiento agente, en cuanto se vuelve hacia él, el hombre «adquiere» algo, algo a lo que llamamos «saber» y que es un «entender en acto», no una mera disposición; esto que el hombre adquiere durante su vida es inmortal y retorna tras la muerte al entendimiento agente, del cual procede. Así, el hombre, en la medida en que se hace sabio, *se salva* en sentido literal, porque esa sabiduría, que es algo real en el hombre, es a la vez lo único que hay de inmortal en él.

7.3. La recepción de Aristóteles en el Occidente cristiano

El capítulo precedente nos ha puesto ante un hecho de enorme importancia: que un amplio y decisivo caudal de literatura filosófica antigua, cuyo principal elemento es el grueso de la obra de Aristóteles, fue estudiado y comentado por árabes y judíos precisamente durante la época en que era desconocido en el Occidente cristiano.

La entrada de toda esa literatura en el ámbito cultural cristiano-occidental fue fruto de la continuada presencia de musulmanes y judíos en el sur de Europa y de la comunicación de intereses culturales que llegaron a alcanzar con los cristianos en algunos lugares. Buena prueba de ello es el hecho de que fuese Toledo la ciudad de la que partió la avalancha, poco después de que esa ciudad pasase formalmente a manos cristianas. Allí se emprende, desde la primera mitad del siglo XII, y en parte por el interés que puso en ello el arzobispo Raimundo, francés de origen, la tarea de traducir al latín a Aristóteles, Alfarabí, Avicena, Algazel y Gabirol (Averroes y Maimónides estaban aún empezando su obra). Hay que tener en cuenta que muchas veces los textos eran trasladados primero al castellano «palabra por palabra» por un judío o musulmán, y luego del castellano al latín, también «palabra por palabra», por un cristiano; y, cuando se trataba de textos de autor griego, añádase a esto el que se partía de versiones árabes resultantes de una traducción en la que había actuado como intermediario el siríaco.

Al menos uno de los traductores de Toledo, Dominicus Gundissalinus (es decir: Domingo González), fue también autor de obras propias, en las que, ciertamente, hay mucho de Avicena y Gabirol.

Pese a lo complicado e inseguro del procedimiento, las traducciones de Toledo significaron el descubrimiento de un nuevo mundo de literatura filosófica, que suscitó un enorme interés. Prueba de ello es que muy pronto (ya desde algo antes de 1200) empezaron a aparecer traducciones directas del griego al latín; esto tiene su mérito, porque ni los textos griegos ni la lengua griega estaban fácilmente al alcance; lo uno y lo otro se conservaba en mayor o menor medida en el filosóficamente inerte mundo cristiano-oriental; pero las conexiones de este mundo con el Occidente eran escasas. Sea como fuere, el hecho es que hacia mediados del siglo XIII se tenía (por quienes lo tenían) todo lo esencial de la obra de Aristóteles traducido del griego al latín.

La avalancha aristotélico-árabe coincide con la constitución de la «universidad» de París, es decir: con la obtención de un estatuto especial, reconocido por el Papa y el rey de Francia, para el «conjunto» (*universitas*) de los maestros y alumnos que actuaban en la ciudad de París; la reunión de todos los maestros y discípulos en una corporación fue en 1200, y la aprobación definitiva de los estatutos tuvo lugar en 1215; en esos estatutos se *prohíbe* la enseñanza de la obra de Aristóteles, considerada peligrosa para la fe, excepto el *órganon*, que, como sabemos, era en su mayor parte conocido desde hacía tiempo; esta prohibición no hacía otra cosa que confirmar lo que ya había formulado un concilio provincial de París en 1210. La Universidad de París será durante el siglo XIII el principal campo de batalla de las escuelas filosóficas. La de Oxford, de fundación algo posterior, tendrá a su vez su peculiar importancia, como veremos.

7.3.1. La facultad de «artes»

Por «artes» se entiende en la «universidad» medieval todo aquello, de lo que en ella se enseña, que no es ni teología, ni derecho, ni medicina (las otras tres «facultades»). El término procede del concepto romano de las *artes liberales*, donde *ars* significa «saber» en el sentido de τέχνη y *liberalis* significa «propio del hombre libre», por lo cual se excluyen las artes manuales (*artes mechanicae*). En el ocaso de la Antigüedad se fijó el

número de siete «artes liberales» y su orden de sucesión: gramática, retórica, dialéctica; aritmética, geometría, música, astronomía. Boecio llamó a las cuatro últimas *quadrivium*, y en el siglo IX se dio a las tres primeras el nombre de *trivium*.

Se conserva, de fecha poco anterior a la invasión aristotélico-árabe, una exposición valiosísima de en qué consistía el programa de las «siete artes liberales» en la mente de un hombre de la escuela de Chartres; es el *Heptateuchon*, de Thierry de Chartres (cf. 7.1); por él sabemos que el «órganon» aristotélico y la obra lógica de Boecio constituían el apartado de «dialéctica» (ya sabemos que el resto de la obra de Aristóteles no era conocido); Boecio figuraba también, junto con otros, para el «quadrivium». Se observa la tendencia a identificar «artes liberales» con «filosofía» en la medida en que esta es algo distinto de la teología.

El problema que se nos plantea ahora, al entrar en el siglo XIII, es el siguiente: ¿a qué sección del programa de estudios va a parar el «nuevo» Aristóteles? Al menos en París, los hechos son los siguientes:

Las prohibiciones eclesiásticas afectan en un principio a todo lo de Aristóteles que no sea el «órganon», y este es materia de la facultad de «artes». Por otra parte, una prohibición papal del año 1231 se refiere a la «Física» de Aristóteles con la salvedad siguiente: dicha obra queda excluida de la enseñanza hasta que teólogos competentes, designados al efecto, la analicen y depuren; esto (ampliamente interpretado) equivalía a una autorización para que los *teólogos* se ocupasen de Aristóteles, aunque no para que lo enseñasen; a ello hay que añadir que la temática de la «Física» y la «Metafísica», para una mente medieval, pertenecía a primera vista a la teología; en efecto: la Sagrada Escritura no trata de lógica ni de dialéctica, pero sí de la constitución del mundo, y, por otra parte, en las citadas obras de Aristóteles se habla de Dios. En suma, el hecho es que, al menos en París, los primeros comentarios al «nuevo» Aristóteles son obra de teólogos: Alberto de Colonia y Tomás de Aquino pertenecen a la facultad de teología. La actividad de los de «artes» en este campo será ligeramente —pero ciertamente— posterior.

Hasta mediados del siglo XIII inclusive, en la facultad de «artes» de París sigue siendo la lógica lo que predomina. Algún documento anónimo

de la primera mitad del siglo XIII, que contiene una colección ordenada de cuestiones a efectos de preparación de exámenes para la facultad de «artes» mencionada, nos revela:

a) Que el conjunto de lo que allí se trata recibe el nombre de *philosophia*, entendiendo por tal la investigación y el descubrimiento de «las causas».

b) Que la «filosofía» se divide en *philosophia naturalis* (Física, Matemática, Metafísica), *philosophia moralis* (Ética) y *philosophia rationalis* (Gramática, Retórica, Lógica).

c) Que lo que tenía mayor peso, aquello a lo que se refiere la inmensa mayoría de las cuestiones, es la *philosophia rationalis*.

Añadamos que la inclusión de la Gramática en el apartado más general de «filosofía racional» responde a una tendencia del siglo: se considera que el tema fundamental de la gramática no son las particularidades, consideradas accidentales, de esta o aquella lengua, sino lo esencial del lenguaje, que es lo mismo en todas las lenguas; la gramática deja de ser el arte de manejar correctamente el latín, para convertirse en una especie de filosofía del lenguaje, «gramática especulativa», que va siendo absorbida por la lógica. Por supuesto, sigue siendo importante manejar con toda facilidad el latín, que es la lengua en la que se entienden los estudiosos; pero el «buen» manejo del latín incluye ahora, sobre todo, la precisión lógica.

Lo que se hace en la facultad de «artes» de París hasta (inclusive) mediados del siglo es, fundamentalmente, una lógica que, heredera de la obra de Abelardo, prescinde de la cuestión de las «esencias» y de la realidad de los universales para constituirse independientemente de la metafísica. Las obras más importantes de esa lógica son:

— Las *Introductiones in logicam*, de *Guillermo de Shyreswood*, inglés, maestro de París; un rasgo importante de esta obra es la valoración del «silogismo dialéctico», que conduce a una «opinión» partiendo de lo «probable», junto al «silogismo demostrativo», que conduce a la ciencia partiendo de lo necesario.

— Las *Summulae logicales*, del portugués Pedro Juliano, llamado *Petrus Hispanus*, que murió (en 1277) siendo Papa con el nombre de Juan

XXI. La orientación general de esta obra es similar a la de la anterior, pero su influencia fue mucho mayor; fue el «manual» de lógica habitual hasta ya entrada la Edad Moderna.

En estas dos obras aparece por primera vez —y ya perfectamente constituido en la de Pedro Hispano— todo el aparato mnemotécnico de «Barbara, Celarent, etc.».

La primera traducción de los comentarios a Aristóteles de Averroes llegó a París poco después de 1230. Hacia 1270 nos encontraremos con que la llama del averroísmo ha prendido en la facultad de «artes», cuyo trabajo ya no se centra en la lógica. Pero antes hay otras cosas de que hablar.

7.3.2. Alberto de Colonia («Alberto Magno», 1206/7-1280)

Fraile dominico, se propuso poner al alcance de sus contemporáneos cristianos la filosofía de Aristóteles, no en la forma de un comentario a la letra, sino en la de una exposición continuada, escrita como si fuese propia, y que es propia en el sentido de que Alberto no solo expone, sino que interpreta, sopesa y valora. Su «aristotelismo» está, desde luego, muy penetrado (mucho más que el de su discípulo Tomás de Aquino) de los elementos de origen neoplatónico presentes en el «Aristóteles» árabe. Por otra parte, Alberto conocía a Aristóteles a través de las traducciones latinas, pues, como era normal entre los maestros de París, ignoraba el griego.

En cuanto al valor de la filosofía en relación con la fe, puede decirse que la posición de Alberto coincide con la de Maimónides. En cuanto a los problemas filosóficos mismos, Alberto rara vez toma posición alegando «razones necesarias». Por eso, tratar de exponer «su filosofía» quizá sea tratar de exponer una cosa que no existe. Con todo, podemos decir algo:

Alberto no cree que se pueda demostrar la Creación del mundo, ni tampoco que se pueda demostrar que el mundo no es eterno (ni, por supuesto, que lo es). Está de acuerdo con la definición del alma de Avicena (cf. 7.2), que él considera de Aristóteles. En cambio, no admite la unidad del entendimiento agente para todos los hombres; no la admite, pero hace

constar multitud de argumentos en favor de ella y otra multitud en contra; cree que el alma posee por sí misma su propio entendimiento agente, pero, por otro lado, admite una «iluminación» divina al modo de Agustín.

Ocurre que las obras de Alberto, en edición no completa, abarcan cosa de treinta gruesos volúmenes, por más que su autor viajó abundantemente y siempre a pie (según las prescripciones de su orden), ocupándose también de múltiples asuntos de la praxis eclesial.

Alberto gozó de una gran autoridad en su época; se le consideraba un hombre de inmenso saber. En él se encuentran, con toda crudeza, a la vez los méritos y los vicios de lo que pudiéramos llamar la escuela parisina del siglo XIII. Los vicios fueron agudamente puestos de manifiesto, no solo en Alberto, sino también en su discípulo Tomás de Aquino, en Alejandro de Hales y en otros, por su contemporáneo y colega de Oxford, Roger Bacon, a quien parafraseamos: Alberto vale mucho más que otros, pero, como los otros (por ejemplo: como Tomás), no se ha preocupado lo suficiente de aprender antes de enseñar; sin duda, sabe muchas cosas (incluso ha hecho experimentos, cosa que no se puede decir de los demás), pero su saber es irregular y desordenado; no conoce otra lengua (entiéndase lengua culta) que el latín; no se ha ocupado con suficiente rigor del experimento ni de la matemática; y, desde luego, lo bueno que Alberto (o los demás) ha pensado cabría en un tratado muchísimo más breve que los suyos.

7.3.3. La escuela franciscana

Alejandro de Hales (1170/80-1245), inglés, era ya maestro de teología en París cuando entró en la orden franciscana. Roger Bacon —que, por cierto, también era franciscano— nos dice que, desde que Alejandro ingresó en la orden, los frailes empezaron a ponerlo por las nubes y le atribuyeron una *Summa*, más pesada de lo que

puede soportar un caballo, que no es de Alejandro, sino de otros. Roger Bacon tiene razón en que esa *Summa* no es de Alejandro (también en lo de que es muy voluminosa); es una compilación.

La cátedra que ocupaba Alejandro quedó en adelante reservada a los franciscanos; Alejandro la cedió a *Juan de La Rochela*, y pocos años después la ocupa Juan de Fidanza, que en su orden se llamaba *Buenaventura*, el principal representante de la escuela. Buenaventura (1221-1274) solo estuvo en la Universidad hasta 1257, dedicándose luego al gobierno de su orden.

La doctrina de *Buenaventura* es, aproximadamente, la siguiente:

La vida del cristiano es un «camino» hacia Dios iluminado y definido por ese conocimiento de la meta, imperfecto pero seguro, que es la fe. Todo lo que nos rodea forma parte de ese camino; solo que el hombre, tarado por el pecado, no puede verlo así; ha de mediar la gracia, que es el fundamento de aquella pureza de corazón que se necesita para «ver». Para el que «ve», todas las cosas son signos que manifiestan a Dios, el cual permanece en sí mismo oculto. En el camino del alma desde esos signos a lo que ellos significan hay tres etapas:

La primera consiste en que en cada cosa, y en cada aspecto de cada cosa, está presente la huella del Creador, está ocultamente presente el Creador mismo. La segunda consiste en percibir la imagen de Dios en nuestra alma, que ya no es simple huella, sino verdadera imagen; Dios no es nunca un objeto determinado de nuestro pensamiento, pero está presente en cualquier operación de nuestro pensamiento, porque está presente la noción de *ens per se*; aparece aquí la tesis agustiniana de que no conoceríamos ninguna verdad necesaria si Dios no estuviese presente en nuestra alma; que Dios existe es evidente por sí mismo, sin necesidad de partir de los hechos sensibles (aunque también se llega a Dios partiendo de los hechos sensibles; esto era la primera etapa); el «argumento ontológico» es válido como reconocimiento de que nos es imposible negar con reflexión que Dios exista. La tercera etapa es ya puramente mística; consiste en trascender toda cosa creada, no

saliendo del alma «hacia fuera», lo que sería retornar a la primera etapa, sino en una especie de trascendencia «hacia dentro», hacia aquello «más íntimo a mí que mi misma intimidad» (Agustín).

El alma es una substancia espiritual que, además, es forma de un cuerpo (cf. Avicena). Es una, pero tiene potencias realmente distintas. El conocimiento sensible *supone* un «padecer» del alma, pero no *es* ese padecer, sino el «juicio» del alma sobre él (esto es un compromiso entre Aristóteles y Agustín; Agustín había dicho que la sensación es «producida» por el alma a partir de sí misma por cuanto el alma «conoce» una modificación *del cuerpo*). De las imágenes sensibles, el entendimiento «abstrae» lo inteligible; esta «abstracción» es obra *del entendimiento posible*, que no es pura potencia (porque entonces sería materia), el cual, sin embargo, no podría realizarla si no estuviese iluminado por el entendimiento agente, que tampoco es acto puro (porque entonces sería una substancia separada, y Buenaventura cree que es inmanente al alma). La operación de abstracción es precisa cuando se trata de conocimiento acerca de cuerpos, y solo entonces; y ni entonces ni nunca nos da la abstracción ninguna garantía de verdades *necesarias*, es decir: *inmutables*. Toda presencia de algo inmutable en nuestro conocimiento consiste en la presencia de Dios en el alma, como decía Agustín.

Buenaventura, a diferencia de Maimónides y de Tomás de Aquino, considera racionalmente demostrable que el mundo *no* es eterno. Lo «demuestra» por reducción al absurdo, no vamos a detenernos en cómo.

Admite Buenaventura la distinción real de la existencia con respecto a la esencia en las cosas creadas, pero además admite (con Gabirol) que todo lo creado es compuesto de materia y forma, es decir: de potencia y acto: incluso lo espiritual —esto es: los ángeles y las almas humanas—, porque (también como en Gabirol) la materia de suyo no es corporal ni espiritual, y la materia corporal lo es en virtud de la forma de «corporeidad». Con esto está dicho ya que Buenaventura adopta aún otra tesis más de Gabirol: la

«pluralidad de formas» (cf. 7.2). Obsérvese que, en el supuesto de una «materia en sí», de una «materia universal», carece ya de sentido decir que precisamente la materia es el principio de individuación, aunque algo así parezca decir Gabirol; para Buenaventura el principio de individuación no es ni la materia ni la forma, sino la unión de la materia y la forma.

7.3.4. Los maestros de Oxford

Roberto Grosseteste (1175-1253), conocedor de las «Perspectivas» (tratados de óptica) árabes a la vez que comentador de Aristóteles y Dionisio, parte de consideraciones acerca de la luz:

La luz es y no es algo visible; que en cierto modo lo es, es trivial; que no lo es quiere decir que, más que *algo* visible, es aquello por lo que *lo* visible es visible, no ella misma *lo* visible. Por otra parte, la luz es, en cierta manera, cuerpo, porque es extensión, y, en cierta manera, no es nada de eso, porque no es algo que tenga una extensión determinada, sino que, partiendo de un punto, *se extiende* por igual en todas direcciones *instantáneamente*.

«Sensible» quiere decir ahora lo mismo que «cuerpo». La luz es y no es sensible, es y no es cuerpo, porque no es *algún* cuerpo, sino aquello por lo que el cuerpo es cuerpo. La luz es la forma misma de «corporeidad», aquella forma de corporeidad de que hablaba Gabirol.

Para crear el mundo físico, Dios crea de la nada a la vez la materia y la forma de ese mundo; eso quiere decir que crea un simple *punto* cuya forma (= constitución, determinación) es *luz* (*lux*). Si hay un punto de luz, hay una esfera, porque la luz se propaga instantáneamente. La luz se propaga infinitamente, pero esto no quiere decir que la esfera del universo sea infinita, porque partiendo de lo simple (del punto) basta una cantidad finita para que la multiplicación sea infinita. La luz (que es la forma) extiende la materia hasta un límite finito en el que el grado de enrarecimiento es máximo; la densidad de materia es mayor cuanto más nos acercamos al centro; y la materia central sigue siendo capaz de enrarecerse, por lo cual las cosas corporales siguen siendo capaces de actividad. El límite exterior

mencionado es el firmamento, que proyecta hacia el interior un *lumen* por cuya acción se producen las diversas esferas celestes.

La luz se propaga en línea recta; mejor aún: todos los fenómenos de luz tienen lugar según líneas, ángulos y figuras; la óptica es substancialmente geometría; por eso cree Roberto Grosseteste que lo esencial de la «física» es matemática.

Roger Bacon (nacido entre 1210 y 1214; muerto después de 1292), franciscano, tuvo problemas con la autoridad eclesiástica y pasó algunos años en prisión. A veces aparece citado como un precedente de ideas modernas porque defendió la superioridad de la «ciencia experimental» y la necesidad de la matemática. Veamos en qué sentido defendió ambas cosas:

1. «Es imposible saber las cosas de este mundo si no se sabe matemáticas», dice Bacon. ¿Por qué?; por lo siguiente:

a) Todo lo que se produce en la tierra depende de los fenómenos astronómicos, y el sistema de los astros es un sistema geométrico de figuras y movimientos. Todo esto puede proceder de la simple lectura de Aristóteles.

b) Ya explicó Roberto Grosseteste que los fenómenos naturales se producen con arreglo a líneas, ángulos y figuras.

Todo parece indicar que el sentido de «matemática» en Bacon deriva del aristotélico, y que no hay en él nada de lo específico del concepto de «matemática» a partir de Galileo y Descartes.

2. El *experimentum* que Roger Bacon reclama constantemente no es sino la observación de las cosas y de su comportamiento, y la superioridad de la *scientia experimentalis* consiste en la superioridad de esta observación de las cosas mismas con respecto al manejo de fórmulas y conceptos. Alguien podrá componer una argumentación demostrando que la excesiva proximidad del fuego debe producir una sensación dolorosa, pero ¿estaríamos seguros de ello si nadie se hubiese quemado nunca?

En el *experimentum* de Bacon no se encuentra nada de lo específico del «experimento» propio de la ciencia físico-matemática de la Edad Moderna. Por el contrario, la reacción de Bacon contra el verbalismo (o, si se quiere, el conceptualismo o el formulismo) está basada en lo mejor del espíritu de la propia Escolástica, en algo que, sobre el papel, no negarían ni Alberto

Magno ni Tomás de Aquino, por más que Bacon (quizá con razón en el plano de los hechos) exponga a veces la superioridad de la *experientia* alabando a sus propios maestros (como el francés Pedro de Maricourt, que escribió un tratado sobre las propiedades del imán) frente a los ignorantes maestros de París.

Buena prueba de lo que acabamos de decir es que la defensa del *experimentum* no se traduce en Bacon, ni siquiera incipientemente, en una especial teoría del conocimiento o del método de la ciencia. Bacon acepta la «iluminación» agustiniana, y su pensamiento es más exclusivamente teológico que el de Alberto y el de Tomás. Piensa que los principios de la sabiduría fueron dados por Dios a Adán y a los Patriarcas, y que se encuentran del todo en la Escritura, aunque no en el sentido literal de esta; que los filósofos griegos son herederos de esa revelación primitiva; y que el siglo XIII es una época de barbarie, en la que la sabiduría está ahogada por la superstición de la autoridad, esto es: por la creencia de que se puede encontrar en los libros lo que solo puede encontrarse en las cosas.

7.3.5. Tomás de Aquino (1225-1274)

Fraile dominico, de origen italiano. Fue discípulo de Alberto Magno. Enseñó luego en París, y también en la curia pontificia y en Nápoles. Su obra es muy voluminosa, sobre todo si se tiene en cuenta la corta duración de su vida.

Vamos a retrasar un poco la exposición de lo que más importa filosóficamente de Tomás de Aquino para exponer antes, a propósito de Tomás, pero no con referencia exclusiva a él, algunas cosas que afectan a la comprensión de la época y ambiente intelectual en que se mueve.

Las obras de Tomás pertenecen a los géneros de literatura filosófica y teológica usuales en su época y ambiente, géneros que aprovechamos la ocasión para citar; son:

— «Comentarios» a la letra de obras de Aristóteles, Boecio, Dionisio, así como al «Liber de causis»; un texto cuyo comentario

constituía casi ejercicio obligatorio eran los «Libri IV sententiarum» de Pedro Lombardo (siglo XII). Por supuesto, toda la labor de comentario se hacía sobre textos en latín, aunque se tratase de autores griegos. El «comentario» como género procede de la *lectio* académica, «clase» ordinaria en la que el maestro comentaba ante los alumnos un texto.

— «Quaestiones disputatae», en las que se aborda un tema determinado (por ejemplo, en Tomás, «De veritate», «De potentia», «De anima», «De malo»), con presentación sistemática de argumentos contrarios y su solución. También esto procede de un hecho académico: las *disputationes* entre maestro y discípulos, que tenían lugar con una periodicidad establecida.

— «Quaestiones quodlibetales», que no responden a un tema rigurosamente fijo, y que proceden de actos académicos más solemnes, en los cuales se discutía sobre tema libre. Por tal razón, estas *quaestiones* no llevan título temático.

— «Opuscula», elaboraciones breves, con el orden y estructura que el autor juzgase oportuno, acerca de algún problema determinado (por ejemplo, en Tomás, «De ente et essentia», «De aeternitate mundi», «De unitate intellectus»).

— «Summae», elaboraciones amplias, a menudo muy voluminosas, que pretenden abarcar el conjunto de una disciplina, pura y simplemente (como la «Summa theologica» de Tomás) o en relación con un fin o aspecto determinado (como su «Summa contra gentiles»).

Basta abrir, por ejemplo, la *Summa theologica* de Tomás de Aquino para ver hasta qué punto la técnica expositiva de las *Summae* se basa en las *disputationes*. Toda la *Summa* está dividida en *quaestiones*, cada una de ellas con un título temático; cada *quaestio* se divide en cierto número de «artículos» y cada artículo lleva por título «Si…»; según por dónde abra la *Summa*, el lector puede encontrar artículos sobre «Si Dios es» o «Si el conjunto de las creaturas fue siempre» o bien sobre «Si la mujer debía ser formada precisamente de la costilla del varón» (a lo que Tomás responde

afirmativamente); pero en todos los artículos la estructura es la misma (y la extensión no varía mucho): empiezan con el giro «Parece que…» introduciendo la opinión contraria a la que se va a defender, seguida de los argumentos (numerados) en favor de dicha opinión contraria; luego, el giro «Pero contra ello está el que…» introduce generalmente alguna cita de la Escritura o de autoridad reconocida (a veces un breve razonamiento) que muestra la necesidad de aceptar la tesis que se va a defender; sigue, encabezada por «Respondo que debe decirse que…», la exposición de la doctrina que se estima correcta, y, a continuación, la respuesta, por orden, a cada uno de los argumentos contrarios formulados antes («A lo primero…», «A lo segundo…»).

La posición de Tomás de Aquino respecto al problema de las relaciones entre filosofía y fe consiste en los siguientes principios:

1. Dios mismo es, en definitiva, el verdadero tema de la filosofía, porque es el tema de la «filosofía primera», que ya en Aristóteles aparecía a veces como «teología». Y la filosofía es el saber («saber» en sentido esencial, no mero conocimiento de hechos) que puede tener lugar por la sola razón humana. Lo cual supone que la razón humana, por sí misma, puede establecer ciertas verdades, incluso relativas a Dios.

2. Hay un saber en el cual estriba la salvación del hombre, y este saber es la verdadera sabiduría. Este saber versa sobre el fin último del hombre, y es necesario para la salvación por cuanto cierto conocimiento del fin último configura el camino que el hombre ha de seguir hacia ese fin.

3. El fin último de todo es el principio primero de todo, es decir: Dios. Por tanto, el tema de la filosofía y el del saber que hace posible la salvación coinciden. Por otra parte, puesto que uno y otro saber son verdad, es imposible que lleguen a contradecirse.

4. La sola razón humana no puede alcanzar el saber necesario para la salvación. Esto quiere decir que la filosofía, aunque su tema coincida con el de ese saber, no es ese saber. Ese saber lo ha

revelado Dios, y lo que Dios ha revelado lo ha revelado porque su conocimiento era necesario para la salvación.

5. «Es imposible que de lo mismo haya a la vez fe y ciencia», entendiendo por «ciencia» el conocimiento que se tiene en virtud de la razón humana; lo que se sabe racionalmente no se *cree*, sino que se sabe. *Revelado* en sentido formal es solo aquello que no se puede alcanzar por la razón.

6. De lo «materialmente» revelado pueden formar parte verdades que no son *reveladas* en sentido formal, porque de ellas hay «saber»: Dios las ha revelado porque son necesarias para la salvación y pueden *de hecho* no ser alcanzadas por la razón humana, aunque de suyo no sean inalcanzables. En efecto: una cosa es la validez de la demostración de una verdad, y otra el hecho histórico de que esa demostración tenga lugar; si a mí se me asegura (sin demostración) que un teorema es verdadero, puedo yo mismo esforzarme por encontrar la demostración y encontrarla de hecho, y, sin embargo, es posible que yo no hubiese llegado jamás a poseer tal demostración sin aquella primera confianza en quien me había asegurado que el teorema era verdadero.

7. La revelación hecha por Dios a los hombres está contenida en la Escritura. Y su recepción por los hombres (esto es: la revelación misma, pero considerada por el lado de los hombres) es un acto de captación intelectual, aunque no de demostración; es decir: no se trata de repetir fórmulas (lo cual no sería ni siquiera *creer*), sino de que esas fórmulas tengan sentido, aunque sea un sentido no demostrable. Ahora bien, el hombre no puede captar, enterarse, de otra manera que poniendo en relación lo que capta con sus propios conocimientos; no hay captación «a partir de cero», porque entonces las mismas palabras carecerían de sentido. De ahí que la idea de una asunción pura y exclusiva de lo literalmente revelado sea una idea contradictoria. De ahí que, incluso sin demostración, no haya aceptación de la fe si no hay un esfuerzo de comprensión; y que lo que se pone a contribución en ese esfuerzo sea todo aquello que el hombre puede conocer por sí mismo.

8. La captación de la revelación no es una operación individual, sino que implica la comunidad jerárquica de los creyentes (la Iglesia). La *teología* o *ciencia sagrada*, que no es sino la Revelación captada por el hombre, es cosa de la Iglesia, no de *cada* creyente.

Pongamos que la razón nos demuestra A y que la Revelación nos dice no-A. ¿Qué pasa entonces? La Revelación es revelación divina, luego no puede equivocarse; Tomás dice que la razón humana tampoco se equivoca y que lo que necesariamente tiene que haber ocurrido en el caso propuesto es que *nos parece* que la razón humana dice A porque hemos cometido (no «la razón humana», sino el hombre del caso) algún error en nuestros razonamientos; debemos, pues, revisar esos razonamientos hasta encontrar ese error. Esta posición es más importante por lo que calla que por lo que dice; en efecto: en pura lógica hay otra consideración mucho más central y que Tomás no hace: es indudable que una revelación divina no puede ser falsa, pero es absolutamente indemostrable que la Escritura sea, efectivamente, una revelación divina, y de esto tenían que darse perfecta cuenta Tomás y todos los pensadores cristianos. La cuestión no es, pues, si se acepta o no se acepta que es verdad por principio la palabra divina; esto no es cuestión ninguna, porque la proposición «la palabra divina es verdad» es semejante a la proposición «el círculo es redondo»; la cuestión es si se acepta o no que determinado texto llegado a nuestras manos es la palabra de Dios y, por tanto, la verdad. La clave de la posición de un cristiano de la Edad Media es, pues, la identificación de la verdad misma con un hecho histórico-empírico, a saber: un texto. La adopción de esta postura situaba a los cristianos de la Edad Media en la fidelidad a una tradición material incluso aparte de la letra de la Escritura, porque era esa tradición la que realmente había producido para ellos la Escritura, la que había delimitado qué libros eran sagrados, la que los había traducido al latín, la que afirmaba que eran obra de estos y aquellos autores, incluso en gran parte la que les había dado un sentido espiritual que, literalmente, muchos de ellos podían no tener. Esa tradición es también cosa de Dios; es la Iglesia; por eso a

propósito de la Iglesia se repite el mismo esquema: si la Iglesia es lo que sus fieles tienen que creer que es, concederle la autoridad que le conceden es cuestión de pura lógica; pero es absolutamente indemostrable que sea lo que creen que es.

La identificación de *la verdad* con un hecho histórico-empírico era la «locura proclamada en alta voz» que Pablo había anunciado. Pero la índole del hecho en cuestión parece haber cambiado; donde antes era «carne» (cf. 6.6.4) es ahora «escritura». Substancialmente este cambio estaba ya terminado en la época de Agustín. Por supuesto, se seguirá creyendo que Jesús era el λόγος; pero la presencia histórica de Jesús es ya ella misma un acontecimiento «escrito». Es clásica en el cristianismo medieval la identificación de la «palabra» (λόγος, *verbum*) de Dios con la «Escritura».

¿Hay en Tomás de Aquino una delimitación precisa entre lo que es «filosofía» y lo que es teología? Lógicamente, sí; la filosofía es lo que el hombre puede saber acerca del ser, y por tanto de Dios, sin acudir a la Revelación. Ahora bien, esto mismo quiere decir que la «filosofía» no es lo que su nombre indica, el «amor a la sabiduría», la búsqueda de *el* saber, no de saber esto o lo otro, sino del saber del que Tomás reconoce que es «una sola cosa»; la filosofía en el sentido genuino de esta palabra sería para Tomás la teología. Por otra parte, ¿dónde hay de hecho, en o para Tomás, una «filosofía» distinta de la teología y que constituya por sí sola algo uno y con sentido propio?; Tomás nunca intentó hacerla, y sus expositores modernos cometen una falsedad histórica al elaborar tratados sistemáticos de «filosofía tomista» presuntamente independiente de la teología, aun suponiendo que todo lo que dicen esos tratados pueda apoyarse realmente en Tomás (lo cual es mucho suponer). La afirmación explícita de Tomás hubiera sido que donde se encuentra la filosofía por sí misma es en la obra de Aristóteles, que él (Tomás) es teólogo, que filosóficamente no tiene nada fundamental que enmendar (aunque sí que completar) a Aristóteles, y que lo que hace es entender (y, cuando sea preciso, desarrollar) el pensamiento de Aristóteles para sus fines de teólogo. Si tomásemos esta afirmación

> como verdad histórica (y no falta hoy quien lo haga), resultaría que Tomás hizo la «síntesis armónica» de Aristóteles con el cristianismo, que hizo un «aristotelismo cristiano», etc.; tales conceptos son a la historia de la filosofía lo que la alquimia es a la química y ciertas formas de brujería a la medicina; en todo caso, semejante coincidencia —por encima de los mayores obstáculos histórico-culturales— entre el más grande de los filósofos paganos y el más seguro de los teólogos cristianos sería un testimonio bien elocuente de la posibilidad y la verdad de una «filosofía perenne», que, como tal, puede ofrecer ciertas garantías al consumidor. Si lo que se expende con este fin fuese verdaderamente el pensamiento de Tomás de Aquino, no tendríamos que ocuparnos de Tomás de Aquino en historia de la filosofía; pero —en su honor— digamos que no es así.

Alfarabí y —tras él— Avicena habían establecido que la esencia de algo no incluye su existencia, es decir: habían establecido que la *existencia* es algo distinto del «ser A» o «ser B». Desde el momento en que esto pasa a ser patrimonio de pensadores que discurren en latín, quiere decir que hay dos sentidos del verbo *esse*: por una parte el sentido «copulativo», que no expresa más que el «ser A» o «ser B», la quididad, el *qué*; por otra parte el sentido «absoluto» o «de existencia». La distinción entre estos dos sentidos dará paso gradualmente —y más tarde— a la generalización del verbo «existir» (que en latín significa «salir», «nacer», «aparecer») para el segundo de ellos. De momento se sigue usando *esse* para ambos; si uno se limita a constatar la distinción, hay equivocidad en el empleo de este verbo; para Tomás de Aquino no la hay, como vamos a ver.

La distinción aviceniana era totalmente ajena al pensamiento de Aristóteles. Averroes pone de manifiesto esto al decir que no hay un «existir» distinto del *ser* (de «ser A» o «ser B») en el sentido de *substancia* (οὐσία). Tomás acepta de Avicena la especificidad del existir, pero no su exterioridad al ser de «ser A» o «ser B». Según Tomás, no habría razón alguna para emplear dos verbos, como «ser» y «existir»; uno solo basta: *esse* significa el «existir» y *por eso* significa el «ser» de la quididad. En

efecto: en «ser A» y «ser B», las notas que constituyen «A» y «B» son algo así como la materia para una forma que es el *ser*, o, en la terminología del propio Tomás, *potencia* cuyo *acto* es el *ser*. El *esse* no es ninguna de las notas que entran en la esencia, pero es aquello por lo cual la esencia es una esencia; el *esse* es el acto de la esencia misma en cuanto esencia. En tal caso, es claro que el *esse* no figura en la quididad, no es —por ejemplo— ninguna nota que forme parte de la esencia; pero es igualmente claro que no es exterior a la esencia ni accidental a ella, sino que, por el contrario, no es algo que forme parte de la esencia porque es el *acto* mismo de la esencia como tal; no hay una esencia a la cual se le añade un «existir», sino que la esencia es esencia solo por el *esse*.

Recordemos la distinción boeciana entre *id quod est* (la «substancia») y *quo est*. En Boecio, *quo est* era la forma, y con arreglo a la traducción latina de la terminología de Aristóteles, eso era el *actus* de la «substancia» como tal. Ahora bien, la forma es la «esencia», el εἶδος aristotélico, el «ser A» o «ser B», y ocurre entonces que —según Tomás— la forma no es el *acto* último; en efecto, la forma es un contenido (el «A» o el «B») que es constituido como forma —por tanto, como acto de una substancia— en virtud de un *acto* que es el *esse*, en virtud de un *actus essendi* («acto de *esse*»).

Y este *esse* así entendido sí que no se distingue en nada del «existir». Mientras tomamos el «ser» como mera expresión de una quididad, mientras en «ser A» o «ser B» ponemos el acento en «A» y «B» y tomamos el «ser» como mero vínculo introductor, entonces es claro que el «existir» queda fuera y que, adoptado ese punto de vista, no tenemos más remedio que considerar el existir como algo «externo» y «accidental» con respecto a la esencia. Pero, si atendemos a que es precisamente el *ser* lo que hace de la esencia una esencia, y entendemos el ser como el *acto* de la esencia misma, entonces ese *ser* es él mismo el «existir»; y lo es tanto cuando se emplea absolutamente (para decir de algo simplemente que *es*) como cuando se emplea en la función de «cópula» (para decir que algo «es A» o «es B»); en efecto: si decimos «Juan es», formulamos el «existir» de Juan; si decimos «Juan es hombre», formulamos el «existir» por el que hombre es la esencia

de Juan; si decimos «Juan es blanco», formulamos el «existir» de blanco «en un sujeto» (a saber: en Juan).

Hay, pues, ciertamente, una «composición» de esencia y *esse*, pero no de otro modo que aquel en el cual hay una «composición» de Z con su acto propio, es decir: con su mismo «ser Z», en el sentido en que todo aquello que no es ello mismo su propio acto es «compuesto» de potencia y acto.

En tal sentido, evidentemente, todo lo creado no es ello mismo su propio *ser*. Por tanto, todo ello es «compuesto» de potencia y acto; incluso si, como les ocurre a los ángeles, no hay en ello «materia» alguna, porque en todo caso hay composición de la forma y «el acto de la forma misma», que es el *esse*. Falta saber si hay algo que no sea otra cosa que el *esse* mismo, en otras palabras: si se puede decir «*ipsum esse est*». Poner algo así sería poner algo de lo cual no hay una quididad, por lo tanto algo que es indefinible, por lo tanto algo que no tiene límites, que es infinito, y, desde luego, algo *trascendente* a todo (incluso a toda forma) y, sin embargo, lo más íntimo a todo. Es, pues, fundamental saber si puede decirse «ipsum esse est»; ya sabemos cuál va a ser la respuesta, pero Tomás pretende tratar la cuestión de modo filosófico. En primer lugar, digamos que cualquier procedimiento basado en el análisis de nociones (como el «argumento ontológico») es inadecuado por principio, ya que estamos hablando de algo de lo cual no puede haber concepto; el concepto, en efecto, representa una quididad, el contenido de una esencia; donde se menciona el *esse* no es en el concepto, sino precisamente en la afirmación de que algo *es*; por tanto, toda prueba al respecto ha de partir de alguna afirmación de ese tipo. Con este fin dispone Tomás sus célebres «cinco vías»:

> *Primera vía*.— Consta por los sentidos que hay cosas que se mueven. Todo lo que se mueve es movido por otro (Tomás se refiere a la similar tesis aristotélica expuesta en 5.3). Ese otro o será algo inmóvil o será algo que a su vez se mueve; si es lo primero, ya tenemos un motor inmóvil; si es lo segundo, puesto que se mueve, será a su vez movido por otro, y para este otro se plantea de nuevo la misma alternativa: o es inmóvil o es algo que se mueve, etc.

Como es imposible que este proceso de móvil a motor continúe hasta el infinito, es preciso que en definitiva haya un *motor inmóvil*.

Esta vía es la única de las cinco que materialmente (ya que no en cuanto al espíritu) procede de Aristóteles. Ya Aristóteles había explicado que el motor inmóvil no puede ser ἐνέργεια de una δύναμις, sino que ha de ser la ἐνέργεια pura y simplemente. Esto, pasado a través de la filosofía árabe y traducido al latín, viene a ser lo siguiente: el motor inmóvil tiene que ser «acto puro», no puede ser en ningún modo compuesto de acto y potencia. Ahora bien, en Tomás, como hemos visto, todo lo que no sea ello mismo el *esse* es compuesto de acto y potencia; compuesto es incluso aquello que, no teniendo «materia», es «pura forma», porque el *esse* es el acto incluso con respecto a la forma. Luego «motor inmóvil» solo puede serlo *ipsum esse subsistens*.

Segunda vía.— Hay en lo sensible cosas que tienen una causa eficiente. «Causa eficiente» es la reelaboración, también a través de los árabes, del «agente» aristotélico; en esta reelaboración la «causa efficiens» adquiere una especie de preeminencia con respecto a las otras tres «causas» de Aristóteles, porque se afirma la especificidad del orden del «existir», y la «causa eficiente» es la que se relaciona como verdadera causa inmediatamente con la *existencia* del efecto.

Nada puede ser causa de sí mismo. Y la causa de algo o bien será incausada o bien tendrá a su vez una causa. Si lo primero, entonces ya tenemos una causa incausada; si lo segundo, entonces, a propósito de la causa de la causa, se planteará de nuevo la misma alternativa. Y, como no es posible que la serie continúe hasta el infinito, tiene que haber en definitiva una causa eficiente que no tenga a su vez causa eficiente alguna.

La causalidad eficiente es *actualidad* por parte de lo eficiente, *potencialidad* por parte de lo producido; luego lo que es puramente causa eficiente sin ser en ningún modo efecto es el *acto puro*; por tanto, el final tiene que ser el mismo que en la primera vía.

Que sepamos, el primer filósofo que formuló una prueba con este contenido fue Avicena, lo cual es muy coherente después de lo

que hemos dicho sobre el concepto de «causa eficiente».

Tercera vía.— Vemos que hay cosas que, si bien son (= existen), podrían no ser (= existir); es decir: cosas *contingentes*.

O bien todo es contingente, o bien hay algo *necesario*. Vamos a demostrar que lo primero es imposible. Para ello vamos a suponer que el mundo existió siempre, a lo cual estamos autorizados por el hecho de que, si admitimos lo contrario (a saber: que el mundo empezó a existir), entonces la demostración de lo que en definitiva pretendemos demostrar (a saber: que Dios existe) es trivial.

Si suponemos una duración indefinida del mundo, y por tanto una infinitud del tiempo, entonces todo lo que puede no ser alguna vez no fue. Entonces, si todo es contingente, alguna vez nada fue. Y, si nada (absolutamente nada) era, nada pudo empezar a ser, porque, de nada y por obra de nada, no sale nada; y, si nada pudo empezar a ser, entonces nada sería ahora, lo cual es evidentemente falso. Luego no es posible que todo sea contingente.

Así pues, hay algo necesario. Y ello será o necesario por sí mismo o necesario en virtud de una causa (cf. la distinción aviceniana en 7.2). Pero lo segundo solo puede ocurrir si la causa es a su vez necesaria, pudiendo ella misma ser necesaria por sí misma o necesaria en virtud de una causa. Como no puede continuarse este proceso hasta el infinito, tendrá que haber, en definitiva, algo *necesario por sí mismo*. Algo que por sí mismo tiene que existir es algo de lo que el existir es la constitución misma, es decir: algo que no es sino *ipsum esse*.

La prueba es palmariamente aviceniana (cf. 7.2). En Avicena la suposición de la eternidad del mundo era positiva, no puramente metódica. En cuanto a lo «necesario en virtud de una causa», obsérvese que la prueba esencialmente no afirma que lo haya (aunque Avicena sí lo afirmaba de hecho). La misma prueba se encuentra en Maimónides, a quien Tomás parece seguir bastante de cerca.

Cuarta vía.— Vemos que hay cosas *más o menos* verdaderas, *más o menos* buenas, *más o menos* nobles. Subrayemos que se parte

aquí no de que el *concepto* de lo verdadero o el *concepto* de lo bueno admiten conceptualmente un «más» y un «menos», sino de que percibimos en lo sensible mismo la existencia de tales grados.

Tomás da por sentado que poseer en mayor o menor grado (es decir: no absolutamente) una perfección es poseerla en virtud de una causa que, por su parte, la poseerá en grado superior. Por tanto, cuando Tomás dice que, si hay una jerarquía, tiene que haber un grado supremo (que es lo que dice), no hay que entender la trivialidad de que, entre varios grados, alguno es superior a todos los demás; si se entendiese esto, quedaría demostrada la existencia de un grado superior de hecho (comparativamente) a los demás, de un «superlativo relativo», pero no la de un absoluto supremo, ni tampoco la de una causa primera. Lo que quiere decir Tomás es que, si algo es más o menos bueno o verdadero, es bueno o verdadero en virtud de una causa, la cual a su vez o será absolutamente buena y/o absolutamente verdadera o será buena y/o verdadera en virtud de una causa, etc.; como es imposible que continúe hasta el infinito la serie de efecto a causa, tiene que haber un «absolutamente bueno» y un «absolutamente verdadero».

«Perfección» en definitiva quiere decir *ser*; «imperfección» quiere decir «no ser». Por eso las «perfecciones» (como «bondad» y «verdad») de que habla aquí Tomás son nociones de aquellas a las que la tradición escolástica llama «trascendentales», es decir: nociones que tienen la misma extensión que la de «ser» y que no son sino distintas maneras de aprehender el *ser* mismo (por encima incluso de la diversidad de las categorías). Por tanto, «absolutamente verdadero» y «absolutamente bueno» no quiere decir otra cosa que *absolutamente ente,* es decir: aquello que «tiene» el *ser* sin (de)limitación alguna, o sea: *ipsum esse*.

Quinta vía.— Vemos que cosas carentes de conocimiento se mueven en virtud de un *fin*, es decir: que su movimiento está *ordenado* a conseguir algo, que realizan un «papel»; en otras palabras: que hay un «orden» del mundo. Ahora bien, aquello que no tiene conocimiento solo puede actuar por un fin si es dirigido por

> algo inteligente. No se habla aquí de fines extrínsecos a las cosas, para los cuales las cosas son «empleadas», sino de sus fines esenciales; y no se concluye directamente una «causa final», sino una «causa eficiente» *por* la cual las cosas son ordenadas a su mismo fin esencial, es decir: constituidas en su misma esencia. Es claro que una inteligencia ordenadora ordena porque ella misma tiene un fin esencial, aunque lo tiene no ciegamente, como las cosas de las que partió la prueba, sino inteligentemente. Y la prueba podría continuarse así: o esa inteligencia tiene su fin absolutamente en sí misma o está a su vez ordenada por algo, que, naturalmente, será inteligencia en un grado superior. Como el proceso de efecto a causa no puede continuar hasta el infinito, tiene que haber una inteligencia suprema que sea ella misma a la vez causa eficiente primera y fin absoluto. Ahora bien, algo es ordenado a un fin en cuanto es *en potencia*; el fin es *acto*, y la causalidad eficiente (en este caso ordenadora) es actualidad; luego lo que es causa eficiente primera y fin absoluto es el *acto puro*; etc.

El principio de la imposibilidad de una serie infinita de efecto a causa y de esta a su causa, etc., depende de la consideración de la relación causa-efecto como una *jerarquía* en la que la causa es «superior» al efecto. Si lo que hacemos es, situándonos dentro de un grado, buscar la causa de un individuo de ese grado en otro individuo del mismo grado, entonces Tomás de Aquino diría que en semejante «orden» es racionalmente posible una continuación hasta el infinito. Por otra parte, cuando habla de «causa», Tomás no piensa en algo que tenga que *preceder* al efecto (y a lo que el efecto tenga que *seguir*) en un orden temporal; estamos aún lejos del concepto kantiano (y físico-matemático) de la causalidad como sucesión según una regla necesaria; Tomás piensa en una *dependencia esencial* del efecto con respecto a la causa. Por todo ello, para hacernos una idea de en qué serie causal podía pensar concretamente Tomás, debemos acudir no al ejemplo de la generación de un animal por otro de la misma especie, ni tampoco al de la serie de los vagones de un tren, sino (concretamente por lo que se refiere a la «primera vía») a la idea, procedente de Aristóteles y

recogida por los árabes, de que el movimiento físico es producido por los cuerpos celestes, los cuales a su vez son movidos (según los árabes) por «inteligencias». La serie de causas en que piensa Tomás es en todo caso jerárquica, no puramente enumerativa, y el número de términos sería, en la mente de Tomás, relativamente breve.

La idea de que el mundo *empezó* a existir no es, según Tomás, racionalmente necesaria; se puede, racionalmente, admitir que el mundo es eterno: Tomás cree que no lo es, pero insiste en que solamente lo cree, en que lo sostiene solamente en virtud de la fe. Las «cinco vías» pretenden demostrar que Dios existe incluso si el mundo es eterno.

> La postura de Tomás acerca de razón y fe exige entonces que, si no se puede demostrar que el mundo tuvo un comienzo, al menos sí se pueda demostrar que no es posible demostrar que no lo tuvo. Así lo cree Tomás; pero entonces tendría que decir que «el filósofo» (esto es: Aristóteles) se equivoca flagrantemente *en filosofía*, porque Aristóteles demostró que el mundo físico no puede tener comienzo, que «es siempre». Lo que hace Tomás es lo siguiente: pretende que lo único que decía Aristóteles es que, si el tiempo no tiene un comienzo, tampoco puede tenerlo el movimiento (porque no hay tiempo si no hay movimiento) ni, por tanto, el mundo físico. Ahora bien, Aristóteles decía ciertamente esto, pero decía algo más, algo que es precisamente el centro de su postura al respecto: que carece de sentido la noción de un comienzo absoluto del tiempo o de un final absoluto del mismo (cf. 5.3), con lo cual también carece de sentido la noción de un comienzo o final del movimiento y, por tanto, la de un comienzo o final del mundo físico.

De Dios no podemos decir *qué* es, no solo por insuficiencia de nuestro conocimiento, sino porque de Dios no hay una *quididad*. Todo lo que podemos decir de Dios lo decimos de las siguientes maneras:

a) Considerando cualquier *limitación* de las cosas que conocemos, podemos decir que en Dios *no* se encuentra esa limitación, que Dios *no* es… (*Via negationis*).

b) Considerando cualquier «perfección» de las cosas que conocemos, podemos afirmar de Dios no la quididad de esa perfección, sino aquello *inconcebible* de lo que esa perfección es participación; esta es la *via eminentiae*. Por otra parte, las diversas «perfecciones» son en Dios una sola cosa. Y, ciertamente, tal «sola cosa» no es otra cosa que *ipsum esse*.

Entonces, ¿al menos decimos algo unívoco cuando decimos de Dios que *es* y de lo creado también que *es*?; no solo no ocurre así, sino que esta negativa es la raíz de que nada podamos decir de Dios y de las creaturas. El «ser», tomado como un concepto, sería el concepto más universal, el concepto que abarca en su extensión absolutamente todo; decir esto es ya reducir al absurdo la consideración de que el ser sea un concepto, porque sería un concepto absolutamente vacío, una determinación que no determina nada. Y, en efecto, *esse* no es un «universal» o un «abstracto», sino un singular absoluto; el *ser* mismo es absolutamente uno solo, y este *uno* es Dios. En el sentido y en el plano en que «hay» Dios, carece de sentido pensar que haya nada «más»; Dios no se yuxtapone a nada ni se relaciona con nada; por lo mismo, tampoco es idéntico a nada, es *él mismo*. Puesto que hay cosas, que «existen» cosas, estas sí «tienen relación» a Dios; pero esta «relación a Dios» no es otra cosa que el *ser* (= existir) de las cosas, y a tal relación se le llama «participación». No se puede decir «Dios y las cosas (todo ello) *es*», porque a Dios no se suma ni se resta nada, no hay «Dios y…». El *ser* de las cosas es, ciertamente, «común» a todas las cosas, pero no en el sentido de un universal, distributivamente predicable, que se encuentre en cada cosa (tal universal seguiría careciendo de contenido delimitable), porque la unidad de eso «común» no es la unidad de una determinación, sino la unidad del singular absoluto *al* cual el existir de cada cosa es una especial relación que se llama «participación». La explicada imposibilidad de decir algo unívocamente de Dios y de las creaturas aparece a veces en Tomás expresada así: cuando decimos algo de Dios y de las creaturas, no lo decimos unívocamente, pero tampoco de modo pura y simplemente «equívoco», sino «analógicamente», es decir: «según una proporción». Los nombres en cuestión *de suyo* convienen ante todo a Dios y solo a Dios, y convienen a las creaturas únicamente por relación a Dios; pero, por lo que se refiere a la imposición del nombre *por*

nosotros, convienen en primer lugar a las creaturas, y el sentido que nosotros entendemos de esos nombres es aquel en el que son dichos de las creaturas.

En contra de Maimónides y de Alberto Magno, Tomás considera que la Creación es una verdad filosófica, racionalmente demostrable. Una vez más, Tomás no cree que Aristóteles haya negado lo que él afirma, aunque sí que no se ha ocupado de ello. La idea que Tomás se hace de la historia de la filosofía es la siguiente:

Los filósofos más antiguos (anteriores a Platón y Aristóteles) no consideraban que hubiese otros entes que los cuerpos, y consideraban «increada» la misma *substancia* corpórea, de modo que las «causas» que buscaban eran solo causas de movimientos *accidentales* a la substancia misma tales como: condensación y enrarecimiento, división y reunión. Platón y Aristóteles se ocupan de explicar la substancia misma, pero solo por lo que se refiere a su *quididad*, a su «ser A» o «ser B»; de aquí que la «producción» que admiten sea una producción en el sentido de llevar una «materia» *a* una «forma»; para ellos, la «materia» misma es «increada». Posteriormente, —dice Tomás— «otros» (a los que Tomás se propone seguir) trataron de considerar lo ente no solo en cuanto es A o es B, no solo en cuanto es *tal* ente o *este* ente, sino en cuanto *ente*, es decir: no en su «ser A» o «ser B», sino en su ser, en su *esse*. En efecto:

Puesto que el *esse* es el *acto* con respecto a la forma misma, está, en cierto modo, por encima de la oposición materia-forma; en el *acto* de la forma como forma reside a la vez la posición del otro término, de la materia. Por tanto, una producción que sea producción del ser (= existir) es producción incluso de la materia, *no* es producción *a partir de* algo. Que es producción «incluso de la materia» no quiere decir que haya una producción de la materia separadamente, porque la materia separadamente no existe, como tampoco la forma de la cosa sensible. La necesidad de tal producción estriba en la aplicación al *actus essendi* de la noción «aristotélica» de que el «acto puro» se da «antes» que todo aquello cuya actualidad (en este caso «existencia») produce. Pero un acto que es el acto *de existir* no tiene un opuesto, esto es: un opuesto no «existe», no lo «hay»;

por eso la «producción» de que aquí se trata es una producción «a partir de nada» (*ex nihilo*).

La negación aristotélica de las «ideas» se transforma en Tomás en la negación de que las «ideas» constituyan un orden especial dentro de la Creación. Solo puede hablarse de ideas *en Dios*, en el sentido de que todo preexiste en Dios en un sentido distinto y «supremo». Si empleamos aquí la terminología de Proclo (cosa que puede hacerse con bastante propiedad), diremos: para los cristianos de tendencia neoplatonizante (como Dionisio y Juan Escoto Erígena) la quididad pertenece a la idea καθ’ ὕπαρξιν (de donde: *formaliter*), a Dios καθ’ αἰτίαν (de donde: *eminenter*), y a las cosas κατὰ μέθεξιν; para Tomás, pertenece a las cosas *formaliter* y a Dios *eminenter*. Ciertamente, el *ser* de las cosas sí es «participación»; pero el *ser* tiene en Tomás el sentido de *esse*, no el de quididad; y aquello de lo cual es «participación» no es un orden superior producido a su vez, sino Dios mismo.

Ya hemos dicho que la adopción del *actus essendi* como un acto que no es «forma», sino acto con respecto a la forma misma, capacita a Tomás para admitir seres que, aun no teniendo materia alguna, son «compuestos» de potencia y acto y, por tanto, creados. El último grado en la jerarquía de estos seres es el alma humana, especie de puente entre lo espiritual y lo material, por cuanto, *a la vez* que substancia espiritual, es forma de un cuerpo; este carácter de forma del cuerpo (y de un solo cuerpo) no es accidental, sino esencial al alma. Por ser *substancia* espiritual, el alma subsiste aunque se «separe» del cuerpo; por ser el alma esencialmente forma del cuerpo, ni siquiera esta «separación» suprime la relación esencial del alma al cuerpo concreto del que es forma. Por ser substancia espiritual, el alma tiene un conocimiento no sensible; por estar esencialmente unida al cuerpo, todo su conocimiento está ligado a la sensación.

El conocimiento sensible es una cierta presencia de la forma sensible en lo cognoscente; no se trata aquí de una forma «semejante» a la forma sensible que hay en el objeto sensible, sino de *la misma forma*, aunque en otro modo de existencia; a la forma sensible en ese otro modo de existencia la llama Tomás *species sensibilis*. La intelección, por su parte, consiste en que la forma misma de la cosa se hace presente en el alma, también en un

modo de existencia distinto de su existencia física en la cosa, pero *la misma* forma, no una «semejante»; a la forma inteligible en su modo de existencia mental la llama Tomás *species intelligibilis*. Así como la sensación supone en el órgano sentiente una *potencia* capaz de acoger la *species sensibilis* como su *acto*, así también la intelección supone en el alma una *potencia* capaz de acoger la *species intelligibilis* como su acto. A la primera de las dos potencias mencionadas la llama Tomás «potencia sensitiva», a la segunda «entendimiento (*intellectus*) paciente». Ahora bien, por su esencial unión al cuerpo, el alma no puede *conocer lo inteligible* en sí mismo, sino solo *conocer intelectualmente* cosas o, lo que es lo mismo, hacer presente en sí misma la inteligibilidad que hay en la presencia misma de las cosas. Por ello, la intelección solo puede tener lugar si, además del «entendimiento paciente», hay en el alma algo que *de* las «imágenes» sensibles (*phantasmata*) «produce» («abstrae»; *abstrahere* = sacar algo de algo) lo inteligible; la «abstracción» no es una mera selección, sino una «producción», pero una producción *a partir* de las imágenes sensibles; al agente de esa producción lo llama Tomás «entendimiento agente»; lo así producido es lo que el «entendimiento paciente» acoge como su propio acto. El conocimiento intelectual es propiamente este acto de la potencia que es el entendimiento paciente, y puede considerarse en dos etapas, de las cuales una es «anterior» a la otra en el *exclusivo* sentido de que una determina la otra: por una parte la «forma» de la cosa se «imprime» en el entendimiento que la acoge, y en tal sentido esa forma se llama *species impressa*; por otra parte, este acto de la potencia intelectiva, además de ser presencia «impresa» *de la cosa* misma, es el acto *del propio entendimiento* (paciente), su acto propio, puesto que el entendimiento es potencia para ese acto; como tal, ya no es la forma de la cosa, sino la referencia a (*intentio*) lo conocido, referencia que tiene lugar en el entendimiento; en este sentido es la *species expressa* o el *verbum mentis*.

Porque el entendimiento humano no es una «inteligencia» separada, por eso no tiene «separadamente» contenido alguno; solo tiene la facultad de producirlo («entendimiento agente») a partir de las imágenes sensibles. El entendimiento agente no aporta contenido (digamos «material») alguno, el contenido se «saca» de lo sensible, aunque mediante una operación en la

que el contenido no solo es seleccionado, sino que cambia de naturaleza. Por ello el mismo entendimiento agente no es nada «separado», sino algo del alma, y, por tanto, no es «uno para todos los hombres». Decir que cada alma tiene su propio entendimiento agente es decir que, en la medida en que el alma es una substancia espiritual, lo es *cada* alma; por tanto, que cada alma tiene su entendimiento agente es una tesis necesaria para que pueda defenderse la inmortalidad de *cada* alma. En la jerarquía de la Creación, en particular en el «corte» entre lo espiritual y lo sensible, el hombre es una especie de intermediario; su ser no pertenece —por así decir— a un solo grado de la jerarquía, sino que se extiende de arriba a abajo; el entendimiento agente es lo supremo en esa jerarquía en pequeño que es el hombre; por eso Tomás se considera autorizado a identificarlo con la agustiniana presencia de Dios en el alma, por más que las diferencias entre la teoría tomista del conocimiento y la agustiniana sean obvias.

7.3.6. El averroísmo latino

Volvamos al final del apartado que antes dedicamos a la enseñanza de la facultad de «artes». Decíamos que hasta mediados del siglo XIII los maestros de esa facultad en París no se ocuparon de la obra física y metafísica de Aristóteles. Cuando empiezan a ocuparse de ella, se plantea la siguiente situación:

Con arreglo a los postulados generales de la cultura medieval, el saber profano debía estar subordinado a la teología. La independencia académica de la facultad de «artes» no fue problema mientras de hecho toda la filosofía conocida o bien estaba elaborada al servicio de la teología o bien podía, por su propio contenido, adquirir un aspecto puramente técnico (esto último le ocurría a la lógica). Pero tal condición deja de cumplirse cuando entra en escena la obra entera de Aristóteles comentada por Averroes. Lo más importante no es que Averroes no fuese cristiano (porque las exigencias metafísicas del Islam no difieren esencialmente de las del cristianismo); lo grave fue que Averroes era un auténtico intérprete, que no pretendía de modo general poner a Aristóteles de acuerdo con la fe, y que

no tenía reparo en decir algunas veces: comprendo la demostración y racionalmente me convence, aunque yo, por la fe, sostenga lo contrario.

Los maestros de la facultad de «artes» consideraron que su tarea era estudiar y enseñar lo mejor que en filosofía podían conocer es decir: Aristóteles, apoyando su estudio en el, sin duda, concienzudo comentario de Averroes; y pensaron que «la verdad» (que —también para ellos— era la Revelación) no les incumbía a ellos, sino a los teólogos.

En 1270, el obispo de París, Esteban Tempier, condenó quince tesis, de las cuales la mayoría eran tesis filosóficas de Aristóteles-Averroes; así:

— Que el entendimiento agente es uno para todos los hombres.

— Que el mundo es eterno.

— Que todos los acontecimientos sublunares están necesariamente determinados por el movimiento de los astros.

— Que Dios no conoce otra cosa que a sí mismo.

— Que, en consecuencia, Dios no tiene conocimiento alguno del individuo como tal (en efecto: de lo demás puede admitirse que, al menos, Dios tiene un conocimiento de ello «en su causa»; pero la individualidad es la materia, que, precisamente, no tiene nada que ver con Dios).

— Que la voluntad quiere y elige «necesariamente» (a saber: aquello que es presente al conocimiento como bueno); o sea (al menos así se interpretó): negación del libre albedrío.

— Que la muerte es muerte tanto del alma como del cuerpo.

— Que las acciones humanas no están regidas por la providencia divina.

— Que Dios no puede hacer «lo que quiera», por ejemplo: dar la inmortalidad a una cosa mortal.

Los maestros de la facultad de «artes», en general, consideraron que la condena no les alcanzaba a ellos ni a su enseñanza, porque jamás habían enseñado que tales tesis fuesen «la verdad». En 1277, Tempier hizo pública otra condena, esta vez con la aclaración de que tampoco podía admitirse que las tesis condenadas se enseñasen solo como válidas «en filosofía»; esta segunda condenación era, además, de contenido mucho más amplio: abarcaba 219 proposiciones, de las que buena parte eran ciertamente averroístas, otras habían sido defendidas por Tomás de Aquino y bastantes eran de origen diverso; además de tesis físicas o metafísicas como las ya

citadas, aparecían tesis «morales» que, sin duda, procedían del estudio de la «Ética a Nicómaco», por ejemplo:

— Rechazo de la «otra» vida como posible realización del bien del hombre.

— Consideración de que dicho bien es el saber y de que, en la medida en que se alcanza, se alcanza en «esta» vida, porque no hay «otra».

— Desprecio de la humildad y la abstinencia cristianas.

En cuanto a la producción del mundo por Dios, los maestros fundamentalmente condenados por Tempier caían en lo que se ha llamado «necesitarismo». Pensaban que la producción del mundo es algo eterno por lo mismo que es algo *necesario*, y que la constitución misma del mundo no depende de una voluntad libre, sino que *tenía que* ser así. Puesto que produce por el mismo hecho de *ser*, Dios, que es la unidad misma, no puede —piensan los averroístas— producir inmediatamente cosas diversas; por tanto, la multiplicidad de la Creación solo es explicable por una jerarquía de principios, cada uno de los cuales solo es *uno* «por participación», no la unidad misma; se trata de aquella jerarquía de las «inteligencias», de origen más bien neoplatónico, ampliamente tratada por los filósofos árabes.

El más conocido de los maestros acusados de averroísmo es *Siger de Brabante*. Siger enseña, desde luego, las tesis que hemos visto denunciadas como características de esta tendencia. Más concretamente (pero no menos aristotélico-averroísticamente), enseña que Dios no es la causa eficiente de las cosas, sino solo su causa final. Por otra parte, según Averroes, toda la «historia» del mundo físico está determinada por las revoluciones de los astros, y las revoluciones de los astros son «matemática»; supuesto (como, de hecho, suponían Aristóteles y Averroes) que el movimiento de los astros es inmutable, se puede demostrar matemáticamente que un mismo acontecer astronómico se repetirá al cabo de un número (ciertamente enorme) de años; como el mundo es eterno esto quiere decir que todo lo que ocurre ocurrió ya infinidad de veces y volverá a ocurrir otra infinidad de veces.

Todo esto, dice Siger, «lo decimos según la opinión del filósofo, pero sin afirmar que sea verdad». Siger nunca llama «verdad» a lo que expone

como filosofía: «verdad» es para él la teología; por tanto, al menos literalmente, no se le puede atribuir la teoría llamada «de la doble verdad».

7.4. La crisis de la escolástica

7.4.1. Neoplatonismo y mística

Sabemos ya que en el material filosófico antiguo que irrumpe en Occidente a fines del siglo XII había una fuerte componente neoplatónica. Incluso podría decirse que, más que de una componente, se trata del auténtico centro de ese material; aunque en cantidad predominen las obras de Aristóteles, la interpretación a través de la cual llegaban a Occidente era de inspiración fundamentalmente neoplatónica. Sin embargo, no lo era conscientemente. El filósofo antiguo más presente en el material que se maneja y se discute a todo lo largo del siglo XIII quizá no sea verdaderamente Aristóteles, sino Proclo; pero precisamente el nombre de este no aparece hasta cerca del último cuarto del siglo; el acontecimiento decisivo al respecto fue la traducción de los «Elementos de la teología», hecha por Guillermo de Moerbecke en 1268. Ya hemos dicho que esta traducción sirvió a Tomás de Aquino (a quien Guillermo de Moerbecke hacía llegar sus trabajos de traductor) para determinar que el «Liber de causis» estaba compuesto con materiales de la obra recién traducida. Algunos años después (ya muerto Tomás), Guillermo de Moerbecke traducía otras cosas de Proclo.

El primer pensador de la Edad Media en el que Proclo aparece expresamente como autoridad es el dominico alemán, discípulo de Alberto Magno, *Dietrich de Freiberg* (muerto poco después de 1310). Otro dominico alemán, dependiente a su vez de Dietrich, *Bertoldo de Mosburgo* (muerto poco después de 1350) compuso un amplio comentario a los «Elementos de la teología», que fue conocido y citado por Nicolás de Cusa.

Dentro de esta corriente, aunque fuertemente individualizado por su propia profundidad, hay que situar a *Juan Eckhart* (1260-1327), también dominico alemán, que presenta además la novedad de que parte de su obra está en alemán.

Agustín y Tomás de Aquino coincidían en que Dios es *ipsum esse*, si bien *esse* significaba para Agustín *essentia*, mientras que para Tomás *esse* significaba el *acto* que es acto con respecto a la esencia misma como tal. Para otra corriente del pensamiento cristiano (Dionisio, Escoto Erígena), Dios es aquello a lo que ningún *es* puede convenir, y el conocimiento de Dios es precisamente el no-conocimiento, la experiencia de que ni este ni aquel ni el otro «*es*» pueden convenirle («teología negativa»); Dios, precisamente porque es la causa de todo *ser*, no puede él mismo *ser* nada. Obsérvese al respecto la diferencia que hay entre la idea que Tomás tiene del «conocimiento» de Dios (cf. 7.3) y la que había en Dionisio (cf. 7.1); en Dionisio no hay una «vía de la negación» y una «vía de eminencia», sino que la eminencia es la negación y el sentido de la negación es la eminencia; en Dionisio no se niegan de Dios ciertos predicados y se afirman otros en un sentido inconcebible, sino que se niegan todos los que se afirman (precisamente los que afirma la Escritura) y la negación es la exégesis de la afirmación.

Eckhart, cuya obra está totalmente exenta de polémica y de toma de posición entre autores o escuelas, apela con frecuencia a Agustín y a Tomás de Aquino, y no los contradice nunca. Pero su orientación fundamental es dionisiana, para lo cual ya no hace falta que Dionisio precisamente esté presente, porque lo están ya —y de diversas maneras— las fuentes en las que bebía el propio Dionisio.

Esse es ciertamente —para Eckhart— lo primero de todo, pero esto quiere decir: de todo lo creado. No conviene a Dios. Entonces, ¿por qué en el «Éxodo» Dios mismo dice «Yo soy el que soy»?; Agustín y Tomás habían interpretado esta frase en el sentido de que Dios es lo único a lo que propiamente y absolutamente corresponde el *esse*, porque es *ipsum esse*. Eckhart, en cambio, cree que la frase en cuestión, respuesta a la pregunta de Moisés «¿Quién eres, señor?», es sencillamente la respuesta de quien se niega a darse a conocer, de quien no se manifiesta ni como esto, ni como

aquello ni como lo de más allá, de quien no es ni esto ni lo otro. A Dios no le compete *ser* alguno por lo mismo que Dios es la causa de todo ser. Decir que Dios no es el *ser* es lo mismo que decir que es la causa del *ser*. A Dios le pertenece la *puritas essendi*, el estar libre de todo *ser*, y solo por eso es la causa de todo ser. Atendiendo a esto, Eckhart llama a Dios *intelligere*. El «entender» mismo no es nada; por eso «entiende» absolutamente; si él mismo *fuese* algo, entonces podría entender solo de determinada manera, lo mismo que la vista debe ser incolora para poder ver todo color y aun así, por ser algo, no puede ver más que algo determinado, a saber: el color. Ahora bien:

Si Eckhart niega que Dios sea el ser, en cambio afirma que el ser es Dios. Esto se explica porque la producción del ser es entendida como procesión, por tanto, según la teología cristiana, como una génesis «dentro» de Dios, en la que cada una de las hipóstasis «es Dios». El *esse*, en efecto, es en Eckhart lo primero de todo lo creado a la vez que es la última de las hipóstasis divinas, el «Espíritu Santo»; este es el *ser* (*esse*) anterior a toda cosa que *es*, el *esse* del que el mismo Eckhart, repitiendo una expresión de Tomás de Aquino, dice que es «la actualidad de todo, incluso de las formas mismas», y es *uno* y, como uno, él mismo, es trascendente a todo lo creado, y es aquello *a* lo cual todo «ser» de una cosa es relación, relación a la que se llama «participación»; parece ser el *esse* de Tomás de Aquino, más que la *essentia* de Agustín; pero, en todo caso, es Dios solamente como la tercera hipóstasis divina. A la segunda (el «Hijo») le llama Eckhart *vivere*, y a la primera (el «Padre») le llama —como ya dijimos— *intelligere*.

A la noción de la deidad como la *puritas essendi* corresponde la noción eckhartiana del retorno del alma a Dios. En el alma, Eckhart distingue, como Agustín, «memoria», «entendimiento» y «voluntad»; pero añade algo que, si puede ser una interpretación de la tesis agustiniana sobre lo «más íntimo a mí que mi misma intimidad», es, sin embargo, una interpretación tan radical que —junto con otras tesis de Eckhart— atrajo sobre su autor una condena eclesiástica pese al reconocimiento —también eclesiástico— de su «buena fe». Eckhart dice que las tres facultades mencionadas del alma son «creadas» y, por tanto, «no son Dios», y que hay en el alma algo más profundo, más secreto, algo increado y propiamente divino: la «ciudadela»,

la «chispa»; aquí el alma ya no se distingue de Dios; encerrarse en esta ciudadela del alma es identificarse con Dios; es el proceso que veíamos en Plotino, por el cual el alma se identifica con el Uno en el movimiento de retorno. Solo por este camino, encerrándose en aquello más íntimo a él que su misma intimidad, puede el hombre llegar a identificarse con el Uno, lo cual es la meta de la vida moral; y esto solo se consigue renunciando a todo, porque la deidad es eso: desierto y soledad. Por este *desarraigo*, el alma alcanza su independencia y su libertad; quien ha llegado a eso ya no sabe nada, ya no puede nada, ya no posee nada, ya no es nada; las mismas prescripciones morales, e incluso los medios específicamente religiosos, pierden entonces todo sentido, porque en su identidad con Dios, cuando el «ser» mismo de Dios (la «procesión» divina) tiene lugar en el alma, el alma es ella misma todo por lo mismo que ha renunciado a todo. Ningún cristiano ha formulado con tanto rigor filosófico como Eckhart la noción de la «nada» mística como «todo»; tampoco en ninguno se ha dado con tanto rigor como en Eckhart la identidad entre un pensamiento teológico de alto vuelo, una experiencia mística radical y un magisterio religioso de vida.

7.4.2. Juan Duns Escoto (1266-1308)

> Franciscano. «Escoto» es llamado por el nombre de su patria, Escocia. Es autor de dos comentarios a las «Sentencias» de Pedro Lombardo, el primero llamado *Opus Oxoniense* (por haber sido expuesto en Oxford), el segundo *Reportata Parisiensia* (por haber sido expuesto en París), así como de otros varios escritos, entre los que citaremos las *Quaestiones* sobre la «Metafísica» de Aristóteles y el *De primo principio*.

Si para Tomás de Aquino podía decirse que el tema de la filosofía es Dios (sin que esto excluya —más bien al contrario— el que el tema de la filosofía sea el *ser*), para Duns Escoto solo puede decirse que el objeto de la filosofía (más exactamente de la metafísica) es el *ser*, y además «ser» es aquí *ens*, no *esse* como en Tomás. Por otra parte, Duns Escoto cree que *ens*

es el objeto de la metafísica porque es el objeto del entendimiento humano mismo. En efecto:

Para el Aristóteles latino-medieval el objeto del entendimiento es la quididad de lo sensible mismo. Si esto fuese así, piensa Duns Escoto, nuestro conocimiento estaría limitado a lo físico, porque esa noción del objeto del entendimiento hace que este, ciertamente, conozca de modo intelectual, pero que conozca precisamente lo sensible. Escoto piensa, pues, que lo único absolutamente común a todo objeto del entendimiento es esto: *ens*. Para decir esto se apoya en Avicena (cf. 7.2) y, explícitamente, admite la posibilidad de que Avicena, en oposición (según Escoto) a Aristóteles en este punto, haya adoptado tal noción del objeto del entendimiento en virtud de una preocupación religiosa.

Escoto reconoce, desde luego, que nuestro conocimiento toma todo su material de los sentidos. Pero piensa, siguiendo a Avicena, que una *naturaleza* es algo de suyo indiferente a la predicabilidad (cf. 7.2), indiferente tanto a la singularidad como a la universalidad; y *ens* es la «naturaleza» más indeterminada; por lo mismo, es lo supuesto en todo objeto del entendimiento. Pues bien, en la indiferencia que acabamos de mencionar como propia de toda «naturaleza» se fundamenta una propiedad lógica: la «univocidad»; Escoto afirma que *ens*, tomado como algo predicable, designa siempre exactamente lo mismo, se diga de lo que se diga, de modo que la validez de la noción *ens* no es afectada por la limitación del material de nuestro conocimiento a lo sensible.

Sin duda, Tomás de Aquino podría objetar a Escoto que *ens*, tomado precisamente como una «naturaleza», es un absurdo, porque es una determinación absolutamente vacía, una determinación que no determina nada. Pero, frente a esto, Duns Escoto puede objetar a Tomás que esta definición por la indeterminabilidad total es al menos una definición precisa, mientras que *esse* y *actus essendi*, precisamente por escapar a esa vaciedad, no son susceptibles de tratamiento racional. La universalidad (y univocidad) de un universal no es sino la expresión a nivel lógico de la identidad de una naturaleza consigo misma, de su validez en sí y por sí, la cual es condición de su tratabilidad racional.

Por otra parte, el que *ens* no tenga un contenido nocional no quiere decir que no tenga nada. Ciertamente, lo que el ser «tenga» no podrán ser determinaciones que lo constituyan en sí mismo, que formen parte de una «definición», sino que, toda determinación del ser, lo que hace al determinarlo es más bien «dividirlo»; pero, aun así, esas determinaciones pueden ser intrínsecas al ser mismo, es decir: pueden no ser determinaciones que se añaden como desde fuera al ser, sino *modos* del ser mismo; en tal caso, esas determinaciones constituyen una división inherente al *ser* mismo, no extrínseca. Tal es, en primer lugar, según Escoto, la división del ser en *finito* e *infinito*.

Sobre estas bases, Escoto realiza una crítica de las pruebas hasta entonces dadas de la existencia de Dios:

a) Una prueba «*a priori*» (del tipo del «argumento ontológico») consiste básicamente, cualquiera que sea el ropaje con el que se vista, en partir de la identificación de la noción de *ser* con la noción de Dios, con lo cual naturalmente la noción misma de Dios exige que Dios *sea*. Esto no es legítimo para Escoto, porque su *ens* es por principio un abstracto, una «naturaleza», indiferente a todo singular. Ciertamente no es posible, partiendo de la noción de *ens*, concluir la existencia, porque la existencia, según explicó Avicena, es extrínseca a la esencia; pero, si tal conclusión fuese posible, ello demostraría la existencia de todo ente por el hecho de ser ente, no la existencia de Dios.

b) La prueba «*a posteriori*» (del tipo de las «cinco vías») parte de la afirmación de un hecho contingente (por ejemplo: que de hecho hay cosas que se mueven), es decir: de algo materialmente observado, no de algo necesario. Por tanto, demuestra que Dios es «necesario» en el exclusivo sentido de que es necesario para explicar ciertos hechos contingentes; y, si lo que ha de ser explicado no es necesario, tampoco el fundamento explicativo lo será simplemente por ser tal fundamento explicativo.

La prueba de la existencia de Dios deberá, ciertamente, ser «*a posteriori*» en el sentido de que deberá partir de los efectos; pero no

de los efectos como algo sensible y contingente, por lo tanto no de la afirmación de la *existencia* del efecto, sino de su mero concepto; de lo posible, no de hechos. Con esta esencial diferencia, la prueba escotista reproduce el esquema de las «cinco vías»; pero la indicada diferencia implica que tal prueba no concluye inmediatamente la *existencia* de un «primero», sino solo su necesidad en el orden de las «naturalezas», digamos: su necesaria posibilidad; partiendo de la alternativa conceptual entre «causa» y «efecto», Escoto llega a la afirmación de una «causa primera», pero no a la afirmación de que esta causa primera exista; de modo similar, llega a la afirmación de un «último fin» y de un «supremamente perfecto». Así pues, para afirmar la *existencia* de ese «primero» al que se llega por tres caminos, hace falta un movimiento complementario posterior, que, ciertamente, se inspira en el «argumento ontológico», pero que parte no de una noción admitida sin más, sino de una naturaleza cuya validez como tal naturaleza ha sido establecida; es como sigue:

Una vez establecido que algo causado es posible, su existencia depende de alguna causa. Pero si hemos establecido necesariamente la posibilidad de lo incausado como tal, su existencia no depende de nada; luego: si el «primero» es necesariamente posible (cosa que ya se ha demostrado), entonces necesariamente existe.

La noción escotiana de Dios no es la de *ipsum esse*, sino la de *ens infinitum*. «Infinito», que es un *modo* intrínseco del ser, es la noción misma de Dios. Y esta infinitud radical de Dios hace infinitas todas sus perfecciones, entre las cuales (a diferencia de lo que admite generalmente la Escolástica) tiene que haber, para Escoto, ya que no una distinción real en Dios mismo, si un verdadero fundamento (en Dios mismo) de la distinción (en Tomás, el *único* «fundamento» de la distinción residía en la índole de nuestro conocimiento); es que, para Escoto, una perfección es una «forma», y una «forma» es algo válido en sí y por sí.

La Creación es un acto de libertad en el que Dios no está limitado por nada. Escoto, ciertamente, no piensa que Dios pueda querer lo contradictorio, pero sí que las esencias mismas son las que

Dios ha querido y porque las ha querido; por tanto, que las ideas, si bien son eternas, no son propiamente coeternas ni consubstanciales con Dios, sino *fundadas* en Dios. Por lo mismo, cree que la norma moral no es otra cosa que la voluntad de Dios, y que sería distinta de como es si Dios lo hubiese querido; no admite —como admitirá Ockam— que podría ser moral odiar a Dios, si él lo hubiese querido, porque el amor a Dios no es una norma moral determinada, sino el principio mismo de la adopción de la voluntad divina como norma.

Este voluntarismo teológico de Duns Escoto se completa con su voluntarismo antropológico. Tomás de Aquino pensaba que el conocimiento de un objeto como bueno determina la volición (si hay libertad, es porque no conocemos ningún bien absoluto; a Dios propiamente no lo conocemos). Duns Escoto piensa, en cambio, que el conocimiento es solo causa *ocasional* de la volición, y que la libertad responde a que la decisión de la voluntad no está ligada necesariamente a ninguna apreciación por el entendimiento.

Volvamos a la noción de la esencia válida en sí y por sí e indiferente a la universalidad como a la singularidad. Consecuente con esta noción, Duns Escoto considera que cada sujeto está constituido como lo que es por una pluralidad de *formalitates*; cada constituyente esencial de una cosa (cada constituyente del «qué es» de una cosa) es una *formalitas*. Entre las diversas *formalitates* hay una distinción que no es «real» (de *res*: «cosa»), ni tampoco «lógica», sino precisamente *formal*.

La indiferencia de la forma a la universalidad como a la individualidad hace que tanto la universalidad «lógica» que la forma adquiere en el entendimiento como la individualidad «física» que tiene en las cosas (mientras que la forma misma no es ni «lógica» ni «física», sino «metafísica») requiera una explicación. La «universalidad» pertenece a la forma por cuanto es objeto del entendimiento; esto es: la universalidad pertenece propiamente no a la *forma*, sino a la *species*. La individualidad se explica no por la materia, como pretendían los que seguían a Aristóteles, porque la

materia es indeterminación y la individualidad es la determinación última, la determinación que determina «a ser esta cosa»; es la *ultima actualitas rerum*, a la que Duns Escoto (o alguno de sus discípulos) llama *haecceitas*.

La exigencia de univocidad que Duns Escoto impone a todas las nociones determina serios límites para la posibilidad de una metafísica racional, porque resulta bastante difícil sostener que ciertos conceptos puedan aplicarse exactamente en el mismo sentido a todos los grados de la jerarquía metafísica. De hecho, Escoto solo puede salvar la metafísica reconociendo al entendimiento posibilidades que Tomás de Aquino le negaba, a saber: reconociéndole por objeto propio un *ens* que vale unívocamente incluso para Dios. Aun así, el ámbito de la metafísica racional es mucho más limitado en Duns Escoto que en Tomás. Escoto no cree que pueda demostrarse la inmortalidad del alma, ni la omnipotencia de Dios, ni su providencia. Incluso sería difícil determinar si Duns Escoto no habría reconocido que el fundamento mismo de su sistema metafísico —esto es: la afirmación de la validez unívoca del *ens* que nuestro entendimiento tiene por objeto— es ya una afirmación de teólogo, a saber: la afirmación de la validez de ciertas construcciones racionales que interesan a la teología.

7.4.3. Guillermo de Ockam (aprox. 1300-1350)

Franciscano, de origen inglés. Estudió en Oxford. Pertenece a la época del papado de Avignon. Sus obras más importantes son quizá las específicamente teológicas: un comentario a las «Sentencias» de Pedro Lombardo, los *Quodlibeta septem* y el *Centiloquium theologicum*. También compuso tratados sobre la «lógica» y la «física», y escritos sobre la potestad papal.

El conocimiento de que este caballo acaba de saltar una valla, o de que tiene el pelo gris, no es «ciencia» ni «arte» alguna, porque es el

conocimiento de algo concreto y singular; podría haber «ciencia» o «arte» cuando hubiese —por ejemplo— un conocimiento acerca de «todo caballo» o de «todo caballo que tenga el pelo gris» o de «todo caballo que acaba de saltar una valla»; en suma: la «ciencia» o el «arte» son cosa de *universales*. Esto no lo pone en duda Ockam. Pero complementa esta constatación con la siguiente:

Una evidencia que recae directamente sobre universales solo puede ser evidencia de conexiones entre nociones, en ningún caso evidencia de que haya realmente algo que corresponda a esas nociones. En otras palabras: solo el conocimiento «*intuitivo*» (esto es: «*experimental*») nos da noticia de la *existencia* de alguna cosa; y el conocimiento intuitivo o experimental versa siempre sobre cosas individuales y concretas. Que *hay* tal o cual ente es una afirmación que no podremos jamás sacar de otra parte que de la experiencia. No es lícito racionalmente aceptar más entidades que aquellas que se dan en una experiencia concreta o aquellas cuya admisión es absolutamente necesaria en virtud de una experiencia concreta. Este es el sentido de una célebre fórmula que Ockam maneja constantemente: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*: «no hay que multiplicar los entes sin necesidad», esto es: no hay que admitir más entes que los que sean necesarios; el propio Ockam lo explica así: *sine necessitate, puta nisi per experientiam possit convinci*: «sin necesidad, es decir: sin que pueda ser demostrado por la experiencia».

Con esto está ya dicho que todo aquello cuya existencia pueda ser afirmada es una cosa individual: *omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis*. Por de pronto, Ockam es absolutamente radical en negar *cualquier* tipo de realidad en sí al universal. Ahora bien, la expresión *extra animam* en la frase citada puede hacernos pensar que, ya que no *extra animam*, al menos *in anima* tiene el universal alguna realidad; esta es la cuestión que tenemos que examinar seguidamente.

El universal es, por de pronto, un nombre. Pero los nombres en la argumentación y la proposición no son «meros nombres», sino que tienen un determinado valor. La lógica del siglo XIII había llamado *suppositio* a la propiedad que el término tiene de «valer por» o «hacer las veces de» la cosa (*Terminus supponit pro re*). En «Hombre es una palabra» la *suppositio* de

«hombre» no es la misma que en «Hombre corre», porque en la primera proposición «hombre» vale por la misma palabra «hombre», mientras que en la segunda vale por un hombre. Lo primero es *suppositio materialis* y lo segundo *suppositio personalis*. Pero hay todavía una tercera *suppositio*, la *suppositio simplex*, que tiene lugar cuando decimos —por ejemplo— «Hombre es una especie del género animal». En este tercer tipo de *suppositio* se centra el problema de los universales, porque ahí «hombre» no vale ni por un hombre ni por la palabra «hombre». ¿Qué, exactamente, designa un término cuando se emplea en *suppositio simplex*? En esto, como en todo, Ockam insiste en su principio de «no multiplicar los entes sin necesidad»; lo único que se da «con necesidad» es: *a)* que solo lo individual existe, *b)* que los individuos pueden ser clasificados, por la mente y para la mente, en géneros y especies; se trata de no añadir nada a esto, de resolver el problema ateniéndose estrictamente a los datos.

El término universal que designa la especie o el género designa sin duda algo, y designa algo que, como tal especie o tal género, no existe en la realidad, que es cosa de la mente, que es conocimiento. Pero ¿es conocimiento de algo *común* a los diversos individuos que «pertenecen» a esa especie o género? No; sigue siendo conocimiento de los individuos mismos, solo que conocimiento menos distinto, más confuso. Si Pedro y Pablo son hombres, no es porque haya una «esencia» hombre, común a Pedro y Pablo, que el entendimiento pueda concebir separadamente (aun admitiendo que no sea en sí mismo nada real); lo que el entendimiento percibe es Pedro y Pablo, los individuos mismos, solo que el conocimiento puede ser más distinto o más confuso y, a determinado nivel de distinción del conocimiento, Pedro y Pablo no se distinguen entre sí, mientras que —al mismo nivel— sí se distinguen de un perro (que, por eso, no pertenece a la misma especie), con el cual, sin embargo, se confunden en un grado inferior de distinción del conocimiento (y, por eso, pertenecen al mismo género); naturalmente, esto ocurre en virtud de lo que Pedro *es* y de lo que Pablo *es*, pero precisamente en virtud de lo que *es* cada uno de ellos individualmente, no en virtud de algo «común» que *sea* a la vez en Pedro y Pablo.

El título que históricamente se ha dado a la doctrina de Guillermo de Ockam sobre los «universales» es (y eso ya no tiene remedio) el de *nominalismo*. Literalmente, esto debería querer decir que lo universal es el nombre. Más exacto sería decir que *nada* es universal para Ockam. El nombre, conjunto de sonidos, es también una cosa concreta; y, si la palabra «hombre», pronunciada por distintas voces y con distintos matices, sigue siendo «la misma» palabra, es por lo mismo por lo que Pedro y Pablo pertenecen a «la misma» especie, a saber: porque no distinguimos lo suficiente, sea porque no podemos, sea porque no nos interesa. ¿Puede decirse que lo universal es el concepto *de la mente* designado por la palabra?; no, porque eso sería admitir que la mente concibe realmente algo *común* a Pedro, Pablo y los demás hombres; sería, por tanto, admitir una «esencia» —aunque fuese una esencia puramente mental— designada por la palabra; y lo cierto —para Ockam— es que la mente no percibe otra cosa que los individuos mismos, si bien los percibe de un modo más o menos distinto o confuso. «Hombre» no designa ninguna esencia común a Pedro y Pablo; designa a Pedro conocido de modo suficientemente confuso para que no se distinga de Pablo, y a Pablo conocido de modo suficientemente confuso para que no se distinga de Pedro.

Ockam, como dijimos, se niega a admitir como evidente otra cosa que aquello que o bien es dado en la experiencia o bien es exigido necesariamente por los datos de la experiencia. La aplicación radical de este principio lleva a Ockam a una crítica de la metafísica racional incluyendo en esta tanto la «teología racional» (demostraciones acerca de Dios) como la «psicología racional» (demostraciones acerca del alma) y la «moral racional» (demostraciones acerca de lo que «debe» hacer el hombre). Ockam no encuentra ni una sola de esas demostraciones que le parezca concluyente; el esquema general de su crítica es el siguiente:

Ockam admite como evidente no solo lo que es inmediatamente experimentado, sino también todo aquello que se deduce necesariamente de ello; pero no aquello que se deduce por aplicación —incluso por aplicación a conocimientos experimentales— de principios que se consideran evidentes sin que puedan ser comprobados por la experiencia (como el principio de que «todo lo que se mueve es movido por otro», o el de que

hay una jerarquía de causa a efecto y —por consiguiente— de que es imposible una serie infinita de efecto a causa y de esta a su causa). Ahora bien, es cierto que todas las demostraciones de la metafísica escolástica aplican principios de esta índole; por tanto, no le será muy difícil a Ockam encontrar en cada una de ellas algún paso que no sea verdaderamente demostrativo.

Ockam, pues, no considera racionalmente demostrable ni la existencia de Dios, ni los atributos de Dios, ni la inmortalidad del alma, ni nada de esa índole. ¿Quiere esto decir que Ockam es un incrédulo? Todo lo contrario; la intención fundamental, consciente y decidida, de Ockam es liberar a la teología del aparato filosófico-escolar que la aprisionaba, declarando simplemente inconsistente ese aparato. En efecto:

El postulado fundamental de la teología de Ockam es una interpretación radical del primer artículo del *Credo* cristiano: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*. La posibilidad de formular principios necesarios y de apoyar en ellos demostraciones apodícticas supone que las cosas no solo *son de hecho* tal como dicen esos principios y demuestran esas demostraciones (porque sobre puros *hechos* solo puede informarnos la experiencia), sino que *tienen que* ser así; y, si admitimos esto, estamos restringiendo la *omnipotencia* de Dios. Si Dios es absolutamente omnipotente, carece de sentido especular sobre cómo *tienen que* ser sus obras; todo es como Dios quiere, y Dios quiere lo que él quiere.

Podemos ver, pues, que la misma doctrina de Ockam acerca de los «universales» respondía a un principio teológico: la absoluta contingencia de todo, esto es: la absoluta libertad de Dios. En efecto: la esencia es la determinación, la ley necesaria para la cosa, aquello por lo cual un caballo *no puede* tener entendimiento, ni una piedra hablar. Si hay esencias, hay una articulación racional del mundo por encima de la cual no es posible saltar. Y es preciso que nada sea *absolutamente* imposible, porque Dios lo puede todo. Por tanto, es preciso que, en términos absolutos, no haya esencias.

Puesto que de cosas suprasensibles (= «metafísicas») no es posible experiencia alguna, todo lo que podamos decir de esas cosas procede exclusivamente de la fe. Para Ockam esto no es una tesis negativa, sino positiva; es una afirmación de la autonomía de la fe. Lutero se reconocerá

discípulo de Ockam. La fe —que contiene en sí todas las verdades necesarias para la salvación— no tiene nada que esperar de andamiajes metafísico-racionales; debe atenerse a la Revelación y a nada más.

> La posición de Ockam en las controversias político-eclesiales de su época responde a este principio de la completa autonomía de lo religioso: Ockam se opuso a que la Iglesia tuviese ningún tipo de poder temporal; no solo a que tuviese poder en cuestiones temporales, sino a que su autoridad —en cualesquiera cuestiones— pudiese constituirse en fuerza material de hecho. Consideró que la Revelación es de Dios y está en la Escritura, y que —consiguientemente— la Iglesia no tiene por misión «definir dogmas», sino el ministerio de los medios de Gracia y la conservación de la Revelación; que el Concilio universal está por encima del papa y que, en principio, se debe suponer que un Concilio universal no se equivoca, pero que no es legítimo admitir que es «infalible», porque esto sería admitir en un mismo campo *dos* autoridades absolutas (el Concilio y la Escritura), lo cual es una contradicción.

Podemos considerar la obra de Ockam como la destrucción sistemática de la Escolástica, destrucción hecha por un escolástico, hecha conscientemente y en nombre de la religión cristiana. La Escolástica (considerada como algo importante en la historia del pensamiento, no como mera estructura socio-académica) no fue borrada por la filosofía moderna ni por la ciencia moderna; se eliminó a sí misma antes de eso.

8. El nacimiento de la Modernidad

8.1. La filosofía del Renacimiento

Nicolás de Cusa

Nicolás Chrypffs (1401-1464), de Cues (latinizado «Cusa»), en Alemania. Por su formación depende tanto del nominalismo como de la mística alemana y la «devotio moderna»; esta última es una forma de piedad característica de la época, basada en una rigurosa ascesis y en una metodización de la vida interior, con desprecio de la especulación teológica y del formalismo; Nicolás de Cusa entró en relación con ella por sus contactos con los «Hermanos de la vida común», de los que también fueron discípulos Erasmo y Lutero.

Nicolás de Cusa tuvo una activa participación en los intentos de unión de las iglesias oriental y occidental que se realizaron en torno al concilio de Basilea-Ferrara-Florencia. Realizó un viaje a Oriente, que aprovechó para conseguir textos griegos y trabar contacto con eruditos de esa lengua. Luego, fue alto dignatario de la Iglesia.

Es de notar que los intentos de unión de las iglesias y la desesperada situación del Imperio bizantino fueron también motivo de la presencia en Occidente de bastantes eruditos de lengua griega, algunos de los cuales permanecieron incluso después de fracasados los proyectos de unión. Fue inmediatamente después de su viaje a Oriente cuando Nicolás de Cusa escribió sus dos obras principales: *De docta ignorantia* y *De coniecturis* (ambas de 1440); a estas dos obras siguieron numerosos escritos.

Nicolás de Cusa empieza contraponiendo entre sí las nociones de Dios y de conocimiento, empleando motivos netamente medievales, de raíz neoplatónica y dionisiana: solo aboliendo progresivamente toda determinación y toda distinción, por lo tanto todo saber y conocer, llegamos a lo Infinito. Dicho de otra manera: todo conocimiento consiste en una cierta remisión de lo que ha de ser conocido a algo que era ya conocido, conocemos a partir de lo ya conocido; pero, como lo Infinito escapa a toda relación con lo finito, escapa también a todo conocimiento. El único «saber» posible del Principio es el «no saber»; tenemos ya aquí el concepto fundamental de Nicolás de Cusa, el de la *docta ignorantia*, pero solo en una vertiente (precisamente la medieval) de él.

Al quedar excluida la posibilidad de un conocimiento de lo Infinito, queda también excluida la de un verdadero conocimiento de lo finito, porque queda excluido que lo finito pueda derivarse de su Principio, al ser este absolutamente incognoscible; de modo que lo finito mismo (el *individuo*; el nominalismo ha triunfado) solo puede, según esto, aparecer como puro hecho, como irracional.

Parece que las consideraciones precedentes han reducido al absurdo la noción misma de conocimiento. Pero ¿no será que se había planteado la cuestión del conocimiento en un terreno que no es el que le corresponde? Podemos decir que en el pensamiento medieval, en general, el saber *parte* del Principio; hasta tal punto este proceder es problemático que en toda la Edad Media el punto de partida de la investigación tenía que venir dado por la fe; aunque luego se «demostrase» de algún modo el Principio, a ningún pensador de la Edad Media se le ocurre que se pueda ni siquiera plantear la cuestión de esa demostración sin la previa noción dada por la fe. Ockam, al independizar la fe del conocimiento natural (cf. 7.4), al mismo tiempo ha independizado el conocimiento natural de la fe, e incluso de la metafísica (al —en definitiva— negar esta como cosa segura); entonces se plantea la cuestión del conocimiento natural en sí mismo, y es el Cusano quien primero la plantea en términos filosóficos.

Si no es posible *partir* de lo Infinito, porque ello es por principio incognoscible, ¿cómo plantear entonces la cuestión del conocimiento? Nadie pone en duda ahora (ni el Cusano tampoco, ni nadie lo pondrá en

duda en mucho tiempo) que lo Infinito es el Principio. Pero lo presente es lo finito; por lo tanto, lo finito ha de ser afirmado en su valor propio y en su finita constitución y determinabilidad, ha de ser comprendido en sí mismo; y no porque lo Infinito haya dejado de importar, sino porque lo finito es el único punto de partida, lo único presente, de modo que no puede haber otra presencia de lo Infinito que aquella que pueda tener lugar (y tendremos que ver cómo) en la presencia de lo finito, porque lo Infinito en sí mismo es sencillamente lo no presente, de lo cual no podemos tener nada que conocer ni que decir.

En otras palabras: si lo Infinito es lo no cognoscible, esto quiere decir que no está presente ello mismo *como tema*, sino (como ocultamente) presente en la presencia misma de lo finito, cuyo tema es lo finito. Si hay alguna presencia de lo Infinito, será en cuanto que el mundo es *explicatio Dei* («explicitación —revelación— de Dios»). La idea de que lo que acontece en la presencia del mundo es la presencia de Dios mismo estaba ya en el dionisismo medieval, pero no el empleo de esta idea para afirmar la autonomía del conocimiento de lo finito.

Vayamos, pues, al conocimiento de lo finito, de lo creado:

Este saber no puede encontrar nunca una solidez definitiva. Establecemos hipótesis (*coniecturae* es la palabra del Cusano) que son válidas por el momento; cada fase concreta solo tiene una certeza relativa; nuevos datos pueden confirmarla o invalidarla. Ahora bien, las «conjeturas» son tales por el hecho de que en este saber está presente de todos modos la pauta de la verdad misma; si no, tampoco podrían ser meras conjeturas, esta noción no tendría sentido. Pues bien, es precisamente esta inagotabilidad, esta permanente provisionalidad del conocimiento (el cual es por principio conocimiento de lo finito), lo que constituye la presencia de lo Infinito: «La unidad de la verdad inalcanzable es conocida en la alteridad de la conjetura». Y este asumir la relatividad de todos nuestros conocimientos (referentes siempre a lo finito, repetimos), este saber que no sabemos, que la verdad *no* es ninguno de los contenidos de nuestro conocimiento, esto es la *docta ignorantia*, y es el único «conocimiento» posible de lo Infinito por lo mismo que es la peculiaridad fundamental de *todo* nuestro conocimiento. En otras palabras: lo Infinito está presente en el conocimiento no porque

este sea conocimiento de lo Infinito (lo cual es una contradicción en los términos mismos), sino porque es indefinidamente otro y otro.

La noción de *coniectura* contiene también lo siguiente:

La sensación, el dato recibido, no es la «conjetura» misma; forjamos una hipótesis en vista de unos datos, pero la hipótesis no son los datos, sino que la produce la mente. Así es como entiende el Cusano la distinción entre sensibilidad y entendimiento. Por lo tanto, no son dos facultades de conocimiento (cada una de las cuales por separado sea conocimiento), sino dos momentos o aspectos *del* conocimiento. La sensación es el dato; el pensamiento ha de entregarse a la materia de las percepciones, pero solo para elevar esta materia (que de suyo no contiene determinación y discernimiento) al nivel de la propia substancia del pensamiento. Pero ¿cómo, entonces, algo elaborado en el pensamiento, según las leyes internas del pensamiento, puede ser captación de la realidad misma?, ¿cómo, si la realidad misma, a través de la sensación, solo nos da el estímulo, el dato bruto, mientras que la constitución, el contenido propiamente dicho, es elaborado en y por y con arreglo al pensamiento?

Respuesta:

El conocimiento tiene que ser ciertamente un acomodarse a la cosa, pero este asimilarse *a la cosa* tiene, para el Cusano, el carácter de un asimilarse *la cosa*. Es decir: lo que hace el pensamiento al elevar el dato a estructura racional, al reducirlo en cierto modo a pensamiento, no es otra cosa que descubrir en la cosa la misma estructura del pensamiento. La realidad *tiene que* tener en el fondo, como estructura ontológica, la misma estructura del pensamiento. ¿Por qué?; en definitiva, por un motivo plenamente medieval: porque el mundo, en cuanto creado, no tiene otro ser que lo que tiene del Creador, y el pensamiento es en el fondo una cierta presencia («imagen y semejanza») del Creador mismo.

Decíamos que es en la inagotabilidad de la serie de las hipótesis en donde está presente, en el modo en que ello tiene sentido, lo Infinito. Pues bien, vemos ahora que esta infinitud, presente en el conocimiento, en donde está presente propiamente es en el pensamiento mismo, ya que esa elaboración indefinida no es otra cosa que la actividad misma del pensamiento, el cual no se agota en ninguna etapa, no alcanza jamás su

cierre, y lo que esa actividad realiza no es otra cosa que la reducción de lo dado a pensamiento, reducción nunca acabada, y es en este «nunca acabada», que pertenece al pensamiento, en donde está presente (pero como no-presente) lo Infinito. Así pues, es el propio espíritu el que es presencia de lo Infinito, imagen del Creador, y es por ello por lo que el conocimiento puede legítimamente presuponer (y, si no, el conocimiento no sería posible) que la estructura del propio pensamiento no es otra cosa que la estructura ontológica de la realidad misma. Obsérvese:

a) La posibilidad del conocimiento se basa aquí en una idea típicamente medieval: que la constitución del pensamiento es idéntica con la constitución ontológica del mundo porque el mundo es lo creado y el pensamiento es imagen del Creador.

b) Partiendo de aquí (es decir: del pensamiento medieval) se fundamenta la posibilidad de la filosofía moderna. En efecto:

La idea medieval es que la *posibilidad* de un conocimiento (es decir: la adecuación ontológica del entendimiento con la cosa, que hace posible toda adecuación óntica) tiene lugar porque la cosa es creada y la mente es imagen del Creador. Es de aquí —y no podría haber sido si no se hubiese dado este esquema— de donde la filosofía medieval llega (culminantemente en el Cusano) a establecer la identidad total entre la estructura del pensamiento y la estructura ontológica de la cosa y, llegado este punto, el Creador ya no va a hacer falta, el pensamiento mismo va a ser el principio: lo ente será aquello que se afirma en el proceso del pensamiento con arreglo a las leyes de este. Si hacemos comenzar la filosofía moderna allí donde la posibilidad de ese nuevo principio se hace patente a partir del anterior, entonces empieza en el Cusano; si la hacemos empezar allí donde el nuevo principio es expresamente sentado como el principio, entonces empieza en Descartes.

Por *pensamiento* o *entendimiento* no entiende Nicolás de Cusa la facultad de los universales (ya hemos dicho que en este punto es nominalista), sino la espontaneidad o autonomía del conocimiento. Por «las leyes del pensamiento mismo» no hemos de entender en lo que precede las leyes lógicas (silogísticas), sino también y fundamentalmente otro tipo de legalidad interna del espíritu que va a tener una gran importancia en el

pensamiento moderno: la matemática. Algo matemático no es algo sensible, físico, y, sin embargo, tampoco es un «universal»: el triángulo *ABC* (una vez determinados exactamente los puntos *A*, *B* y *C*) es un «individuo» (es tan «este» como «esta mesa» y «este lápiz»), y, sin embargo, no es nada sensible, nada físico, todo lo que puede hacerse con él es rigurosamente asunto del entendimiento puro (entendiendo «entendimiento» o «pensamiento» en el sentido del Cusano). La física matemática, que comenzará unos años después, va a consistir precisamente en que la mente construya esquemas matemáticos (las «hipótesis») que concuerdan (o cuya concordancia haya de verificarse) con los fenómenos empíricamente dados; la teoría del conocimiento del Cusano contiene ya la base de esto; es en términos de matemáticas como él concibe el forjar hipótesis de que hemos hablado más arriba. Con esto concuerda el que sea Nicolás de Cusa el primero en formular la noción del *espacio infinito* en el sentido que va a tener en la física matemática, y, por consiguiente, el primero en decir que no tiene sentido la noción de un «centro del universo», contra la concepción tradicional, que colocaba la tierra precisamente «en el centro del universo» (pocos años después, el polaco Copérnico, con escándalo de los medios eclesiásticos, formulará el sistema astronómico en el que el punto fijo con respecto al cual se establecen los movimientos no es la tierra, sino el sol). También afirma el Cusano la infinitud temporal del mundo, infinitud temporal que no es eternidad, porque esta es intemporalidad, inmutabilidad.

La noción del infinito matemático (tanto en el sentido de «infinitamente prolongable» como en el de «infinitamente divisible») es en el Cusano sencillamente la expresión de aquel carácter inagotable de la operación del espíritu: siempre se puede seguir sumando, siempre se puede seguir dividiendo. Si se tiene en cuenta que esta inagotabilidad es la presencia misma de lo Infinito, se comprenderá que el Cusano se sirva de la noción del infinito matemático para lo siguiente:

Todas las determinaciones (= oposiciones) dejan de serlo cuando hacemos tender a lo infinito (en alguno de los dos sentidos mencionados) los términos opuestos: la circunferencia de radio infinito es lo mismo que la recta; el polígono de infinitos lados es el círculo; igualmente, en lo infinitamente pequeño, desaparece la diferencia entre la recta y la curva y

entre las diversas curvas: la determinación numérica se basa en la unidad, lo cual quiere decir que, remontándonos a la unidad, desaparece toda determinabilidad numérica. Todo esto nos pone de manifiesto que lo Infinito es *coincidentia oppositorum* («identidad de lo opuesto») y, por consiguiente, negación de la determinación; y nos lo pone de manifiesto en el propio proceder (en el proceder, jamás en un resultado concreto) del pensamiento en el mundo (= en lo finito), en la propia presencia (= conocimiento) del mundo. El mundo es *Deus sensibilis*, Dios en la única manera en que dios se hace sensible y, por lo tanto, conocible, Como tal, el mundo tiene que ser perfecto; toda imperfección aparente aparece como imperfección solo porque la tarea de comprender nunca está acabada, pero en definitiva es preciso que eso que nos parece imperfección tenga su papel necesario en la armonía total del Universo, ya que este no es sino la presencia de Dios mismo.

Este mundo, *explicatio Dei*, es un mundo de *individuos*; el comienzo nominalista se confirma en el desarrollo del sistema; no hay esencias (universales), o, si se prefiere, cada individuo tiene su propia esencia singular e irrepetible, por lo tanto su propia perfección, que no es sino su papel en la armonía del Universo, por lo tanto su referencia a todos los demás individuos, de modo que cada cosa, siendo lo que es, refleja y representa en cierta manera la totalidad del mundo.

«Platonismo»

El erudito griego *Jorge Gemisto Pletón* (1355-1450), venido a Occidente con ocasión del concilio ya mencionado a propósito de Nicolás de Cusa, fue uno de los que más impulsaron el estudio de la filosofía antigua. Su idea de la unificación de las posturas religiosas (asunto para el que había venido a Occidente) está ligada a una revalorización del pensamiento «platónico», entendiendo por tal un complejo de doctrinas para el que son fuente inmediata no tanto Platón mismo como los «platónicos» de época helenística.

El interés por el «platonismo» llevó a la creación de la «Academia platónica» de Florencia, cuya figura intelectual fue *Marsilio Ficino* (1433-1499). La orientación es la misma que había sido introducida por Gemiste; no se trata tanto de Platón como de una especulación metafísico-teológica de corte más bien helenístico. Lo mismo hay que decir de la obra de *Juan Pico de la Mirandola*.

«*Aristotelismo*»

El averroísmo medieval subsiste en el Renacimiento; la Universidad de Padua en su centro principal. Pero, junto a ello, hay, sobre todo por obra de *Pedro Pomponazzi* (1462-1525), una pretensión de reencontrar, por encima de Averroes, al «verdadero» Aristóteles, entendiendo por tal el Aristóteles de Alejandro de Afrodisíade. Se puede hablar, pues, en el Renacimiento, de «aristotélicos» averroístas y «aristotélicos» alejandristas. La diferencia fundamental entre unos y otros puede comprenderse leyendo lo que en su momento hemos escrito acerca de Alejandro (6.5) y de Averroes (7.2). Para los alejandristas, todo lo que pertenece al hombre (inclusive aquel «entendimiento» que pertenece al hombre) es mortal; para los averroístas, hay un entendimiento inmortal ciertamente distinto de Dios, pero uno para todos los hombres.

«*Escepticismo*»

Michel de Montaigne (1533-1592), francés, cuyas meditaciones él mismo tituló *Essais* («Ensayos»), nos presenta un escepticismo cuyo parecido con el de Sexto Empírico (cf. 6.3) es algo más que

externo. El rechazo de toda posición doctrinal se fundamenta, también en Montaigne, en la consideración del *regressus in infinitum* que se establece tan pronto como se plantea el problema del criterio: la justificación del criterio supondría a su vez un criterio con arreglo al cual se hace esa justificación, etc. Este fundamento general del escepticismo lo desarrolla Montaigne de muy diversos modos y mediante muy diversas consideraciones; en ellas tiene un papel primordial la insistencia en la parcialidad de todo punto de vista humano, tanto por lo que se refiere a las cosas (es absurdo suponer que lo que a nosotros se nos antoja un «orden» es nada menos que «el orden del mundo»; crítica del finalismo) como por lo que se refiere al propio sujeto cognoscente y actuante lo que llamamos «la naturaleza humana» o «la razón humana» está en realidad determinado por procesos complejos y cambiantes).

Pero el escepticismo de Montaigne, como el de Sexto Empírico, tampoco adopta la tesis de que «no es posible saber nada»; el escepticismo, que es el rechazo de toda doctrina, no puede aceptar tampoco esta doctrina. La «sképsis» es en realidad la conquista de un saber radical, porque solo el no adherirse a nada proporciona la independencia y la claridad de juicio del sabio. El hombre, en definitiva, «sabe» a qué atenerse, lo sabe tan pronto como no sienta cátedra ni establece norma, ni siquiera para sí mismo; tan pronto como no es ni físico ni gramático ni moralista, sino simplemente —pongamos por caso— Michel de Montaigne. Así, el escepticismo de Montaigne es una crítica de toda «doctrina» y una defensa de esa «experiencia» interior que no necesita de dogmas ni de leyes establecidas.

La «filosofía de la naturaleza»

La tesis de la absoluta transcendencia del Principio infinito, tesis neoplatónico-medieval, había dado lugar en el Cusano a la

afirmación de que la única presencia de lo Infinito es la infinitud presente en la presencia de lo finito mismo, en otras palabras: de que la única presencia de Dios consiste en la misma presencia del mundo. Esto conduce a la pretensión de entender el mundo como algo «perfecto» en sí mismo, como un uno-todo en el que todo proceso parcial encuentra su explicación en la misma vida del todo y solo puede ser separado de ella por abstracción. No se trata del movimiento de esta o aquella cosa, sino del movimiento total del mundo, y este debe ser explicado no por la acción de una causa trascendente, sino por la vida misma del mundo; el mundo es un organismo viviente.

En el alemán *Agripa de Nettesheim* (1486-1535) se conserva de la metafísica medieval la noción de que el acontecer de las cosas debe explicarse por ciertas cualidades propias y esenciales (*qualitates occultae*) de esas cosas. Ahora bien, el mismo acontecer del mundo es concebido en términos de «fuerzas» y «acciones» que competen a las cosas según sus cualidades propias, y se insiste en que esa interacción de las cosas no sería posible si de lo que se tratase fuese de *materia*, porque la materia, inerte e ineficaz, no puede producir ni «hacer» nada. Hay, pues, un *spiritus* presente en todo y que asegura la conexión de todo con todo. Esta conexión de todo con todo es el fundamento de la *magia*, que no es nada «sobrenatural», sino simplemente el conocimiento de las cualidades propias de las cosas y, por consiguiente, de los efectos que pueden obtenerse con base en tales cualidades.

Teofrasto Paracelso (1493-1541), también alemán y mago, añade a los presupuestos generales de la «filosofía de la naturaleza», además de una serie de explicaciones concretas que no nos interesan aquí, una vigorosa concepción de la interdependencia entre el *macrocosmos* (el mundo) y el *microcosmos* (el hombre), concepción aplicada al arte de la que Paracelso se ocupó fundamentalmente: la medicina. El hombre es un «reflejo», y el conocimiento de ese reflejo (que es lo que propiamente constituye la medicina) es un «retorno» a partir del conocimiento de aquello de lo que el reflejo es

reflejo. Lo que quiere decir Paracelso no es que tal o cual proceso del mundo produzca tal o cual proceso en el cuerpo humano; lo que enuncia es una dependencia de totalidad a totalidad; según Paracelso, la enfermedad nunca reside esencialmente en tal o cual proceso parcial, sino en el hombre mismo, en su «centro», y, para la curación, el médico necesita de —digámoslo así— una ciencia «total» del universo. Dentro de esta ciencia desempeñan su papel cosas como la alquimia, de la que, sin embargo, debemos decir lo mismo que antes dijimos de la magia: que pretende indagar fenómenos *naturales*.

En manos de sus cultivadores italianos, la filosofía de la naturaleza adquiere un aspecto, al menos a primera vista, más próximo a postulados concretos de la ciencia físico-matemática, que va a nacer pocos años después. Se afirma la *materia* como aquello que permanece en el nacer y perecer de las formas, y se afirma también la infinitud y la uniformidad del espacio, cosa que, por otra parte, ya había afirmado el Cusano. Además —y también en esto la idea procede del de Cusa— los filósofos «naturalistas» italianos insisten en que no cabe mencionar a Dios (léase: a nada trascendente al mundo) como explicación de ningún fenómeno; Dios —en el sentido en que es causa— es sencillamente la causa total de todo, lo cual es como decir que no es causa en concreto de nada, que no es más causa de esto que de aquello otro.

Bernardino Telesio (1509-1588), partiendo de la noción del mundo como un «viviente», pretende una explicación que pudiéramos llamar «biológica» de todos los procesos, incluidos el conocimiento superior y la volición humanos. El tropiezo con la esfera específicamente religiosa le obliga a admitir *a posteriori* una «forma sobreañadida», que es el alma inmortal.

Según Telesio, todo es producido por el calor y/o el frío actuando sobre la masa corpórea (la «materia»); vale decir que todo «siente» el calor y el frío; esta sensitividad pertenece en primer lugar al calor y al frío mismos, y por eso pertenece a las cosas, que son más o menos calientes, más o menos frías; cada uno de ambos

principios agentes, contrarios entre sí, siente con placer aquello que lo conserva y con dolor aquello que lo destruye.

En la «física» de Telesio se apoya *Tomás Campanella* (1568-1639). Como la «sensación» (ya en Telesio) no es solo modificación por la acción de algo, sino *percepción* (podríamos decir «vivencia») de esa modificación, ocurre que la sensación es ante todo *autosensación*; Campanella amplía esta noción hasta admitir que del ser de toda cosa es constitutiva una sabiduría (*sapientia*) innata, por la cual las cosas «saben» —es decir: «gustan»— que son, y «les place» el ser y «les desplace» el no ser; a esta sabiduría innata se añade una sabiduría «adquirida», por la cual cada cosa «siente» o «sabe» las demás cosas; en las cosas (inclusive en los hombres) la sabiduría innata es oscurecida por la sabiduría adquirida; en Dios, en cambio, no hay sabiduría adquirida, sino que Dios, en el conocimiento de sí mismo, conoce todo. El *ser* mismo de toda cosa consiste, para Campanella, en estas tres determinaciones: *potentia, sapientia* y *amor*; y en los tres órdenes tiene primacía la reflexión sobre sí mismo: toda cosa *puede* sobre alguna otra solo en cuanto puede ante todo sobre sí misma, *sabe* lo demás solo en cuanto ante todo se sabe a sí misma, *ama* lo demás solo en cuanto ante todo se ama a sí misma, ama su ser y desea conservarlo. Asimismo, impotencia, ignorancia y odio constituyen el no ser; toda cosa finita (es decir: cualquier cosa determinada) es finita por cuanto no solo puede, sino que también no puede, no solo sabe, sino que también ignora, no solo ama, sino que también odia.

Giordano Bruno, nacido en Nola en 1548, ex-dominico, quemado vivo en Roma en 1600, es el principal representante de la «filosofía de la naturaleza» renacentista. Su punto de partida es la idea básica de Nicolás de Cusa: puesto que Dios es lo absolutamente trascendente, la única presencia de Dios es la presencia del mundo; hay, pues, que entender el mundo como un conjunto en el que todo se explica dentro del mundo mismo. La presencia, el orden, la configuración del mundo es, para Bruno, el «alma del mundo», la «forma universal», cuyo substrato es una «materia» universal.

En Nicolás de Cusa subsistía con todo vigor la distinción entre Dios, absolutamente no-presente, y la presencia *de* Dios; subsistía la noción dionisiana de que la misma automanifestación de Dios —por cuanto Dios es no-presente— es verdaderamente producción de algo distinto, o sea: la noción de que la multiplicación del Uno, por ser el Uno Uno, es producción de lo absolutamente otro. Al Cusano, por lo mismo que a Dionisio y a Juan Escoto Erígena, no se le puede llamar, en rigor, «panteísta». En Bruno, en cambio, por más que la trascendencia de Dios no sea nunca negada, la «teología negativa» es subsituida por el mero desentenderse con respecto a un Dios trascendente, y, por otra parte, por más que se siga admitiendo que la materia es lo inerte, ocurre que la forma universal, el «alma del mundo», en definitiva no es nada distinto de la materia, entendida esta como la «naturaleza» inagotable en su eterna fecundidad. Puede decirse que Bruno resuelve en identidades las contraposiciones ontológicas (no yuxtaposiciones ónticas) que el Cusano mantenía, a saber: la distinción entre Dios y la presencia del mundo como presencia de Dios, y la distinción entre la presencia (orden, configuración) del mundo y el mundo mismo materialmente considerado. El resultado es efectivamente un «panteísmo».

Bruno es el primero que, para defender la infinitud espacial del mundo (en el sentido del Cusano), se apoya en el sistema astronómico de Copérnico. Más que un argumento en favor de la infinitud del espacio (Copérnico no diría que del mundo material, ni tampoco Kepler, pero sí Bruno), el sistema de Copérnico era algo edificado sobre el supuesto implícito de dicha infinitud, ya que su punto de partida era la afirmación de que no hay puntos de referencia absolutos (cf. 8.2), y los habría si hubiese algún límite absoluto. A Bruno no le interesa el aspecto científico del sistema de Copérnico (aspecto que —además— parece no entender muy bien), sino solo la posibilidad que ofrece de afirmar la infinitud del mundo.

Jacob Böhme (1575-1624)

Zapatero de Görlitz (Alta Silesia), de religión luterana. En su obra hay muchas cosas que necesitarían un estudio de distinto tipo que el que podemos hacer aquí. Sin embargo, debemos decir, al menos, lo siguiente:

Böhme adopta la idea cristiano-neoplatónica de la génesis de lo inteligible, o del devenir eterno en el que «se producen» las ideas (cf. Proclo, Dionisio, Escoto Erígena); también la idea de que este devenir no es sino la automanifestación de Dios mismo (cf. Dionisio, Escoto Erígena). Asimismo, considera esta «vida» eterna de Dios como algo de lo cual es imagen la vida del espíritu humano (cf. Agustín). Pero Böhme es marcadamente «moderno» en la manera de concebir este devenir:

La autorrevelación de Dios no es sino la autoconciencia por la cual Dios es Espíritu. Y el Espíritu es ante todo *Voluntad*, voluntad absoluta que no quiere otra cosa que a sí misma, y que, al quererse a sí misma, se establece a sí misma como algo, se *crea*, pero de tal forma que ningún *algo* determinado agota la infinitud de la Voluntad (esto es: la infinitud de lo que la Voluntad infinita quiere al quererse a sí misma), de modo que toda forma singular no es sino un momento del proceso.

La autoconstitución del Espíritu como Espíritu, en la cual se constituye todo lo inteligible, debe explicar al mismo tiempo la producción de lo otro, de lo sensible y material, de la naturaleza. Toda forma inteligible se produce en el mismo devenir del Espíritu infinito, pero lo sensible, si bien su forma consiste en lo inteligible, tiene, como sensible, un carácter distinto; se trata de explicar la sensibilidad de lo sensible, eso que en Platón era la *anánke*. Pues bien, Böhme considera que toda posición es contraposición, que, por lo tanto, el Espíritu, al afirmarse como Espíritu, pone a la vez lo otro, la naturaleza. La Unidad divina es a la vez dualidad: el Uno no

es Uno sino en cuanto se afirma en oposición a lo otro. Por lo mismo, el Bien no es Bien sino en cuanto se opone al mal; el mal no es otra cosa que la expresión de la substancialidad del mundo natural, de su distinción respecto al Espíritu.

Francis Bacon (1561-1626)

Barón de Verulam, personaje importante de la Corte inglesa.

Bacon considera ciertamente el experimento como el verdadero instrumento de la ciencia, y esta como dominio de la naturaleza, por el cual el hombre ha de poder hacer que la naturaleza le sirva. En esto Bacon revela algo que será característico de la ciencia moderna, pero lo revela solo de un modo descriptivo. También, a la vez que contrapone el experimento a la conceptuación escolástica, insiste Bacon en que su empirismo no es sensismo, porque tampoco el testimonio de los sentidos, adoptado sin regla, sin método, nos da la verdad; pero no se encuentra en Bacon una teoría del conocimiento o del método que precise las relaciones entre el entendimiento y los sentidos. Y en lo que Bacon está completamente al margen del movimiento que da origen a la Física matemática es precisamente en lo que se refiere a lo fundamental, a aquello que está fuera del alcance de todo empirismo, a saber: el carácter a la vez «*a priori*» y normativo de la matemática, o, lo que es lo mismo, la espontaneidad de la mente, según su propia ley, para el ejercicio de la ciencia; de esto no aparece nada fundamental en Bacon. Veamos algunos aspectos del proceder de Bacon:

Bacon se opone a la «abstracción» escolástica, la cual trata de pasar de los perros, los gatos y las rosas a la «esencia» perro, la «esencia» gato y la «esencia» rosa. Tales «esencias» son una quimera; lo que hay que hacer, según Bacon, no es «abstraer», sino analizar la realidad concreta, es decir: dividirla, descomponer lo complejo en sus elementos simples. Los elementos «simples» son,

para Bacon, «cualidades»; el saber acerca de una cosa es siempre un saber acerca de las cualidades que la determinan; tales «cualidades simples» son, por ejemplo, «caliente», «frío», «denso», «difuso», etc. Y ¿cómo podemos saber algo acerca del calor, el frío, la densidad, etc.?; Bacon considera que por inducción, es decir: haciendo un inventario sistemático de los casos en los que se presenta —por ejemplo— calor y otro de los casos en los que no se presenta, buscando lo general a tales casos, observando qué circunstancias aparecen de modo general en uno de los dos inventarios y no en el otro, etc.; lo que Bacon pretende encontrar de esta manera es precisamente la «forma» de aquello sobre lo cual se investiga; por otra parte, Bacon cree estar acatando la idea tradicional de que el verdadero conocimiento es conocimiento «de las causas», por cuanto lo que se determina de la cualidad A mediante la inducción baconiana es bajo qué condiciones precisamente (es decir: por qué) se produce A. Esta noción del conocimiento verdadero como conocimiento «de las causas» responde también al sentido de dominio de la naturaleza que tiene la ciencia en Bacon: conocer bajo qué condiciones se produce algo (y bajo qué condiciones se producen esas condiciones, etc.) es en definitiva poder producirlo.

8.2. Del nacimiento de la física matemática

8.2. 1. Planteamiento de la cuestión

La palabra «ciencia» designa saber de cosas, saber óntico, pero no cualquiera, sino uno mediado por un criterio, un saber óntico normado y normativo. El criterio de cientificidad no tiene por qué ser explícitamente reconocido por la ciencia misma; basta con que opere en ella. Ya dijimos (cf. 2.4) que ciencia en este sentido no la hay antes del Helenismo y que ella es un producto desgajado de la filosofía, en el sentido de que la pregunta sobre qué es ser o en qué consiste ser genera algo así como líneas de respuesta, que para la filosofía son solo agudizaciones de la pregunta, pero que no por ello dejan de ser nociones sobre en qué consiste ser y, por lo tanto, criterios de qué es verdaderamente y qué verdaderamente no es, con lo cual tenemos ya en efecto la posibilidad de una presencia óntica mediada por criterios.

El comienzo de la Edad Moderna se caracteriza no solo por un muy determinado tipo de criterios de cientificidad, sino incluso por el hecho de que solo a partir de entonces empieza a poder encontrarse un bloque unitario y consecuente de tales criterios, esto es, una noción única y estricta (explícita o no) de ciencia. El porqué de los criterios, de que sean los que son y de que ahora y no antes los haya del modo que acabamos de decir, se encontrará en el estudio de la filosofía. Pero los criterios mismos y el hecho de su asunción por una cierta praxis que es la ciencia pueden y deben ser descritos también atendiendo simplemente al hecho de la ciencia misma, descritos como el concepto moderno de ciencia. Por lo tanto, no trataremos en este capítulo de autores determinados. Los hombres que primero hacen

ciencia (Galileo, Kepler, Newton) pueden tener una u otra representación de por qué hacen lo que hacen; lo que aquí nos interesa es lo que hacen.

Aquello que en el ámbito de la ciencia moderna se reclama cuando se pide la exposición «verdadera» de algo es substancialmente distinto de lo que el hombre de la Antigüedad o de la Edad Media hubiera reconocido como una posible «verdad» acerca de la cosa en cuestión. Nace, pues, un diferente concepto de aquello que se designa en general con la palabra «verdad». La respuesta, o las varias respuestas, que un griego o distintos griegos hubieran dado a la cuestión «qué es…» (referida sea a una tempestad, al arco iris o a este artefacto) no tienen el carácter que les permitiría ser consideradas como posiblemente verdaderas en el ámbito de lo que modernamente se llama ciencia. ¿A qué se debe que el discurso antiguo o medieval no sea válido como discurso «científico» en términos modernos? La respuesta común, empirista y/o positivista, a esta pregunta remite en última instancia, a través de unos u otros rodeos, a que aquel discurso no ha resultado compatible con datos de hecho, hayan sido estos posteriormente constatados o simplemente no tenidos en cuenta con anterioridad. Veremos a continuación algunos motivos que hacen ya de entrada inaceptable tal respuesta.

Hagamos en primer lugar una consideración muy general. La pretensión de que el discurso antiguo no concierta con los datos presupone: a) un procedimiento de lectura del discurso antiguo mismo, digamos una «filología» y/o una «hermenéutica»; b) un procedimiento de constatación de datos, en el cual estaría determinado qué se considera un «dato» y qué no; en ningún modo cabe despachar esta cuestión con trivialidades como es el decir que esto que tengo delante es un dato porque «lo estoy viendo», ya que a la vez hay multitud de cosas tales que, si yo encontrase ahora que «estoy viendo» alguna de ellas, lo que haría no sería cambiar de opinión sobre cuáles son los datos, sino, por ejemplo, ocuparme de mi estado de salud.

En segundo lugar, las «explicaciones» antiguas de los fenómenos son, para la ciencia moderna, descalificables por el modo mismo de discurso, incluso sin esperar a la constatación de hechos a los que se las pudiera

referir; digámoslo así: son acientíficas incluso antes de que podamos decir que son falsas.

Como una confirmación de ambas observaciones está el hecho de que ninguno de los vuelcos de modelo conceptual en los que se concreta el nacimiento de la ciencia moderna tiene su fundamento en una argumentación a partir de nuevos datos empíricos. Pongamos inicialmente un ejemplo bastante trivial. Copérnico compuso su versión del sistema solar operando matemáticamente sobre y con base en el propio modelo de Ptolomeo, concretamente efectuando una transformación a otro sistema de referencia, operación puramente matemática. Algunas discrepancias de hecho con respecto a las órbitas de Ptolomeo, aunque habían sido observadas, no fueron, sin embargo, superadas, por la sencilla razón de que son independientes con respecto a la alternativa entre los dos sistemas. El modelo de Copérnico sería falso de hecho en la misma medida en que lo fuese el de Ptolomeo. En lo fundamental, los problemas efectivamente empíricos referentes a órbitas se resolverían unos años más tarde substituyendo las circunferencias por elipses, modificación que no está vinculada en absoluto a que el «punto fijo» sea el sol o la tierra; etc… Lo que pretendemos ilustrar con esta observación resultará aún más claro cuando, dentro de este mismo capítulo, hagamos referencia a los principios de la mecánica. En lo fundamental, se podría trazar la génesis histórica de la ciencia moderna sin aducir en momento alguno una experiencia como fundamento de un cambio de modelo. En cualquier caso, ninguno de los principios que configuran como tesis fundamentales la ciencia moderna es comprobable empíricamente, y ello no solo por el carácter de universalidad, sino también porque incluso la pretensión de verificar el cumplimiento en un caso concreto carece de sentido, como vamos a ver a continuación.

8.2.2. El carácter matemático de la física

Precisaremos la tesis con la que terminaba el apartado precedente tomando un ejemplo de principio o postulado o tipo de principios o postulados característico y específico de la ciencia de la Edad Moderna.

Desde los comienzos de la ciencia moderna se pone de manifiesto que a la explicación física de los fenómenos es inherente la asunción de principios de conservación de ciertas magnitudes. Ningún ámbito de fenómenos puede ser tratado por la física sin dar por admitido un principio de tal índole referente a alguna magnitud. Galileo defiende un principio de conservación «de la materia» y, más confusamente, un principio de inercia, esto es, de conservación de la velocidad, el cual, en todo caso, aparecerá como la primera de las tres leyes del movimiento de Newton, y en el que la aplicación de una «fuerza» desempeña el papel que con respecto a la conservación de la materia desempeñaría una entrada de materia desde fuera del sistema considerado. Establezcamos, pues, para considerar el problema en general, una magnitud, M, para la cual la física formula un principio de conservación. Tratemos de ver qué fundamento podría tener tal principio. Decir que la fundamentación empírica queda excluida por la misma universalidad y presunta necesariedad del principio, según el clásico argumento de que la experiencia no puede dar universalidad y necesariedad, sería una consideración válida pero insuficiente, pues solo demostraría el carácter indefinidamente hipotético de la presunta verificación empírica, o, dicho de otra manera convertiría la tesis en no verificable, pero sí eventualmente desmentible: Y aquí necesitamos ir más lejos. Tenemos que demostrar que el citado principio carece de sentido empírico y que, por lo tanto, no puede ser ni verificado ni desmentido, o sea, que ni siquiera puede haber comprobación para un caso concreto.

En efecto, ¿en qué podría consistir la comprobación en un caso concreto? Directa o indirectamente siempre consistiría en medir en dos instantes distintos la cantidad de M en un sistema que, durante el intervalo, permanezca cerrado para toda entrada o salida de cantidades de la magnitud en cuestión. Tal comprobación, por lo tanto, presupondría haber comprobado, directa o indirectamente, el carácter cerrado del sistema, o sea, la impermeabilidad del límite. Y ¿en qué consiste comprobar esta impermeabilidad? Una vez más, dejamos aparte el problema de la universalidad y necesariedad, para referirnos solo a la comprobación en un caso concreto: que el límite X se ha venido comportando impermeablemente para la magnitud M, o sea, que «a través de» X no

«pasa» de un lado a otro ninguna cantidad de M, eso es algo cuya única constatación posible consiste en encontrar que cada cantidad de M situada a un lado de X sigue estando de ese lado en un instante posterior. Suponemos, pues, y de otro modo no habría constatación empírica posible de la impermeabilidad de X, que la conservación o no de las cantidades de M encerradas por X depende de una propiedad de X (a la que llamamos «impermeabilidad» o, en caso contrario, «permeabilidad»); excluimos, pues, que esas cantidades puedan aumentar o disminuir por sí mismas. Y con ello damos por supuesto el principio de conservación de M, principio que es precisamente aquel cuya comprobación empírica en un caso concreto estábamos tratando de describir. La presunta comprobación empírica es, pues, un círculo vicioso.

Los principios de conservación de magnitudes físicas carecen, pues, de significado empírico. Entonces ¿qué tipo de principios son? Podría ocurrírsele a alguien que, si no son verdades de hecho (empíricas), entonces quizá sean enunciados vacíos, o sea, lo que desde Kant llamamos «juicios analíticos» (cf. 10.3). A buen seguro, el principio «la cantidad de M se conserva en todo fenómeno del tipo Z» sería un juicio analítico si (y solo si) por M se entendiese «aquella magnitud cuya cantidad se conserva en todo fenómeno del tipo Z». Pero es que, definido M así, la formulación correspondiente de un principio de conservación no sería la que hemos dado, sino esta otra: «existe una magnitud M», lo cual no sería juicio analítico. Por lo tanto, el principio de conservación no es juicio analítico en ningún caso.

Los principios de conservación han aparecido en la exposición precedente únicamente como ejemplo representativo de todo el conjunto de principios que caracteriza a la ciencia en sentido moderno frente a cualquier discurso acerca de las cosas anterior o simplemente ajeno a ese ámbito. Nos encontramos, en general, con que cierto principio, o cierto tipo de principios, que no es juicio analítico, es inherente a cualquier explicación física sin venir exigido por el contenido de la experiencia ni ser tampoco hipótesis susceptible de verificación o desmentido en la experiencia. Ello nos obliga a entender que la mencionada inherencia lo es en el sentido fuerte de la palabra, o sea, que ese tipo de principios pertenece, por así

decir, a la naturaleza misma de lo que modernamente se entiende por «física», o, en otras palabras, que expresa aspectos o consecuencias del peculiar concepto de la verdad que, según decíamos al comienzo de este apartado, define la «ciencia» en el sentido moderno de la palabra. Así, pues, la pregunta es: ¿qué expresan en definitiva esos principios?

Cuando los iniciadores de la ciencia moderna hacen cálculos matemáticos, están en lo fundamental empleando conocimientos que ya poseía la Antigüedad, pero la relación de esos conocimientos con la física es totalmente nueva. Veamos en qué sentido.

El enunciado matemático $a + b = c$, en cuanto mero enunciado matemático, no dice que la entrada de la cantidad b de la magnitud M en un sistema en el que hay la cantidad a de la misma magnitud conduzca a que la cantidad de M en el sistema sea c. Lo que lleva de la proposición matemática $a + b = c$ a la interpretación física mencionada es precisamente el principio de conservación de M. Lo mismo sucede entre el enunciado matemático $a \cdot b = c$ y la tesis de que, si introducimos b veces en el sistema la cantidad a de M, entonces hay físicamente un incremento c de la cantidad de M presente. Y correspondientemente para las demás operaciones aritméticas. ¿Qué sucedería, entonces, si no hubiese en cualquier tipo de fenómenos físicos algún principio de conservación de una magnitud? Sucedería que las operaciones aritméticas seguirían siendo, desde luego, aritméticamente válidas, pero sin que nada nos permitiese suponer que lo físico fuese expresable en términos de tales operaciones. La cuestión es, pues, si se da o no por supuesto que lo físico *tiene que poder* ser expresado en términos de operaciones matemáticas (que tiene que poder serlo todo lo físico, o sea, que la expresabilidad es *de iure* exhaustiva, aunque nunca lo sea *de facto*). La Antigüedad no asumía tal postulado; la ciencia moderna lo asume. Y es ese postulado el que hace necesario que para todo fenómeno físico haya algún principio de conservación de una magnitud.

Lo que hay en el fondo de los principios de conservación es, pues, el postulado de que lo físico *ha de poder* ser exhaustivamente expresado en fórmulas matemáticas. Y ya hemos dicho que empleamos los principios de conservación únicamente como ejemplo.

Mencionaremos ahora de nuevo el ya antes mencionado viraje asociado al nombre de Copérnico en la consideración del sistema solar. Hemos visto que lo que lo fundamenta no son datos empíricos. Ahora podemos ver qué es lo que sí lo fundamenta. Por de pronto, lo que hay de nuevo, aquello que antes no había y ahora sí y que tiene que ver con el viraje copernicano, es el postulado de que la operación de cambio de sistema de referencia, de suyo operación matemática y cuya legitimidad matemática era ya sobradamente conocida desde antes, es por eso mismo también legítima para la expresión de los fenómenos físicos. Dicho de otra manera: puesto que matemáticamente es imposible expresar algún privilegio absoluto de cierto sistema de referencia, el postulado de expresabilidad matemática de lo físico exige que, en efecto, no haya sistema de referencia privilegiado. Así, pues, el principio de la relatividad del movimiento, que es lo que verdaderamente hay en el fondo del viraje copernicano, tiene también su fundamento en el postulado de expresabilidad matemática.

8.2.3. Ulterior ilustración sobre el carácter matemático de la física

Teniendo en cuenta todo lo dicho en el apartado precedente sobre los principios de conservación en general, consideraremos ahora un determinado principio de conservación, y precisamente tal como aparece en la primera versión sistemática de la física moderna. Sea el principio de conservación de la velocidad, también llamado «primera ley de Newton»: todo cuerpo permanece en estado «de reposo o de movimiento uniforme y rectilíneo» mientras sobre él no actúe una «fuerza». Aquí encontramos, además del carácter general de principio de conservación, para el cual vale todo lo ya dicho, otras cosas que merecen atención y de las que seguidamente nos ocupamos.

Al considerar que en ausencia de «fuerza» lo que hay es «permanencia en el estado de reposo o movimiento», la física newtoniana suprime la necesidad de una causa «del movimiento»; lo que requiere explicación causal no es el movimiento, sino el cambio en «el estado de reposo o

movimiento», esto es, no la velocidad, sino la aceleración; ello responde (aunque insuficientemente, como veremos) a que se ha suprimido la diferencia absoluta entre reposo y movimiento, lo cual, a su vez, se sigue del postulado de expresabilidad matemática, pues, como acabamos de indicar al comentar el viraje copernicano y la relatividad del movimiento, matemáticamente no existe posibilidad alguna de definir una diferencia entre que A se mueva con respecto a B y que sea B lo que se mueva con respecto a A con velocidad de igual valor absoluto y sentido opuesto. Matemáticamente no hay posibilidad de expresar prioridad de un sistema de referencia sobre otro. Y el postulado de expresabilidad matemática prohíbe introducir en la física distinciones para las cuales no haya posibilidad de expresión matemática. A ello parece hacer justicia el concepto newtoniano de la inercia como «permanecer en el estado de reposo o de movimiento»; pero vamos a ver que lo hace inconsecuentemente y qué es lo que tal inconsecuencia expresa.

Matemáticamente, la imposibilidad que acabamos de mencionar afecta a cualquier definición de prioridad de un sistema de referencia sobre otro, independientemente de cuál sea la relación de movimiento entre ambos. Sin embargo, la ley de Newton solo relativiza la opción entre sistemas de referencia que se muevan el uno con respecto al otro con movimiento rectilíneo uniforme. Mientras A y B se muevan uno con respecto al otro rectilíneamente y con velocidad constante, incluso newtonianamente podemos mantener que no tiene sentido preguntarse si el que «realmente» se mueve es A o es B. La cosa cambia cuando se trata de optar entre sistemas de referencia que se mueven uno con respecto a otro con velocidad variable en cantidad absoluta o dirección o sentido, en otras palabras: cuando de un sistema de referencia con respecto a otro hay no solo velocidad, sino aceleración; porque entonces, de que adoptemos uno u otro sistema de referencia depende no ya el que haya uno u otro «estado de reposo o movimiento», sino el que haya o no cambio del «estado de reposo o movimiento», el que haya o no aceleración, lo cual newtonianamente no debe ser relativo, pues en ello va el que haya o no haya que buscar una causa. En consecuencia no son de igual validez todos los sistemas de referencia, sino solo todos aquellos que se muevan unos con respecto a

otros de manera rectilíneo-uniforme. El conjunto de los sistemas de referencia posibles queda dividido en clases definidas por el hecho de que los sistemas de referencia de una misma clase se mueven unos con respecto a otros rectilíneo-uniformemente, y, según la construcción de Newton, sistemas de referencia pertenecientes a clases distintas no pueden ser igualmente válidos. Esto constituye una inconsecuencia con respecto al principio de la relatividad del movimiento, ya que el fundamento de ese principio es la imposibilidad matemática de definir algo que diese prioridad a un sistema de referencia sobre otros, imposibilidad que evidentemente impide también definir característica alguna por la que una de las mencionadas clases hubiese de tener prioridad sobre las otras. Newton, pues, tendrá que recurrir a conceptos sin posible expresión matemática para poder mantener su física.

Sin embargo, incluso esta inconsecuencia de la física de Newton confirma e ilustra la tesis de que el fundamento de los principios de la física está en la exigencia de expresabilidad matemática de lo físico. Porque, en efecto, lo que fuerza a Newton a definir cualquier movimiento a partir de lo rectilíneo-uniforme y, consiguientemente, lo que le impide hacer plena justicia a la exigencia matemática de la relatividad del movimiento, son las limitaciones del aparato matemático disponible, con el cual posiciones y movimientos no podían definirse de otro modo que definiendo cada punto mediante tres números, los cuales habían de ser interpretables como las distancias a tres rectas perpendiculares y de manera que toda la construcción hubiese de cumplir determinadas condiciones «geométricas», etc.; en suma: lo que ocurre es que el continuo con el que se opera es euclídeo.

La mencionada inconsecuencia condujo a Newton, en la sistematización teórica de las bases de su física, a limitar la validez del principio de relatividad del movimiento. Con ello tiene que ver el que Newton establezca que el espacio es algo «en sí», independiente de los cuerpos y de las relaciones entre ellos, lo que equivale a decir que habría, para Newton, un movimiento «con respecto al puro espacio», esto es, un movimiento absoluto, si bien sería «inobservable».

El propio concepto newtoniano de «fuerza» está vinculado a la mencionada incapacidad (que hemos referido a insuficiencia del aparato matemático) para definir posiciones y trayectorias de otro modo que por relación a lo uniforme-rectilíneo, o sea, para entender por «conservación del movimiento» otra cosa que el movimiento rectilíneo uniforme. Allí donde el movimiento observado no es de este tipo, se supone por definición una fuerza. De ahí la necesidad lógica que la física newtoniana experimenta de introducir, para explicar las trayectorias reales y constantes de los cuerpos físicos, una fuerza de carácter universal, una «atracción» entre masas, llamada «gravitación». Equivale todo ello a decir que el aparato matemático disponible no era lo bastante potente para eliminar por completo la noción de movimiento «natural» y movimiento «forzado» y que lo único que en ese sentido se hacía era generalizar como único movimiento «natural» el rectilíneo-uniforme y considerar «forzados» cualesquiera otros, cuando lo que ciertamente se pretendía y lo que el sentido de la física matemática exige, por ser lo único compatible con el postulado de expresabilidad matemática *de iure* exhaustiva, es la pura y simple eliminación de la distinción entre «natural» y «forzado».

Como de nuevo mencionaremos en su momento, ambas características del sistema newtoniano, espacio absoluto y gravitación, motivaron las críticas de Leibniz. Esas críticas eran, en lo fundamental y consideradas desde el punto de vista del propio concepto moderno de ciencia, certeras; pero Leibniz tampoco estaba en condiciones de formular una física «mejor»; lo que ocurre es que del conjunto de su obra, y dejando para su momento otros aspectos, se desprende también un diagnóstico que ahora nos interesa acerca de cuál es el porqué de la limitación, a saber: que sería preciso un ulterior y más profundo desarrollo de la matemática pura antes de que esta suministrase todos los recursos necesarios para una física concorde con el ideal moderno de la ciencia. El dictamen de Leibniz parece haberse confirmado en las primeras décadas del presente siglo, o, más concretamente, con la teoría «general» de la relatividad, aunque Einstein fuese escasamente o nada consciente de la relación de su trabajo con la crítica de Leibniz a Newton. La confirmación tiene lugar incluso, en cierta manera, por lo que se refiere a los contenidos: en la teoría «general» de la

relatividad no solo desaparece toda necesidad de pensar algún sistema de referencia absoluto o «espacio absoluto», sino que desaparece también la distinción entre «inercia» (o sea, conservación del movimiento) y gravitación. Pero lo que más nos interesa aquí es la confirmación de aquel dictamen que —dijimos— se desprende de la obra de Leibniz en cuanto a qué era lo que tenía que suceder para que se pudiese llegar a una física más satisfactoria. En efecto, ¿por qué pudo Einstein hacer lo que Newton no pudo? Cierto que en la construcción de la teoría de la relatividad se hacen algunas referencias a experimentos efectivamente realizados; pero, por una parte, no está excluido que se pudiese hacer frente al resultado de esos experimentos mediante recursos *ad hoc* dentro de la física clásica, y, por otra parte, y esto es lo fundamental, en cualquier caso la superioridad de la física de Einstein con respecto a la de Newton puede ser demostrada con independencia de los resultados de esos experimentos efectivamente realizados. Otra cosa, totalmente distinta, son los llamados «experimentos ideales», los cuales no son en absoluto experimentos, sino construcciones matemáticas con las cuales se demuestra la imposibilidad de encontrar una expresión matemática de ciertas distinciones que la física de Newton tendría que mantener en pie, poniéndose así de manifiesto la inconsecuencia de aquella física. Ahora bien, ¿qué es lo que capacita a Einstein para construir una física que evite esa inconsecuencia? Ya hemos dicho que no es el hecho de que entretanto se hayan realizado experiencias nuevas. Es, por el contrario, la disponibilidad de un nuevo aparato matemático, elaborado en momentos bastante posteriores y en total independencia con respecto a la física.

Así, pues, la teoría general de la relatividad cumple el mismo concepto de la verdad que se encontraba desde el principio como definitorio de lo que modernamente se entiende por «ciencia», y, a la vez que cumple ese concepto, confirma e ilustra la caracterización que hasta el momento hemos hecho de él, a saber, el postulado de que lo físico ha de ser expresable (todo lo físico, por lo tanto de manera *de iure* exhaustiva) en términos de operaciones matemáticas, en el «lenguaje» de la matemática. Confirma esta caracterización por cuanto la formulación de una física «mejor» fue posible

no por la acumulación de experiencias, sino por la posesión de un aparato matemático más potente.

8.2.4. El carácter experimental de la física matemática

Es el descrito carácter matemático de la ciencia moderna lo que fundamenta y produce el carácter experimental de la misma. Para entender esto hemos de fijarnos en que «experimento» es noción mucho más determinada que «experiencia» y estrictamente contrapuesta a «empiria». Digamos de entrada que el experimento no es simple observación de las cosas, sino que comporta producir en las cosas una determinada situación, previamente determinada por el investigador, para ver qué pasa en esa situación, y concretamente qué pasa por lo que se refiere a aquellos determinados aspectos que también el investigador ha determinado previamente. El que el procedimiento sea este viene exigido por el descrito carácter matemático de la física, como vamos a ver a continuación.

Se postula, según hemos visto, que la verdadera exposición científica de algo habría de consistir en fórmulas matemáticas. Pues bien, las fórmulas matemáticas no son dadas por la experiencia, sino que son construcción de la mente. Por lo tanto, la producción de ellas es en sí misma independiente de la experiencia y, en este sentido, «anterior» a la experiencia. Se idea una construcción matemática de la que, a lo sumo, existe la presunción de que pudiera quizá servir como expresión de ciertos fenómenos físicos, y solo después, una vez que la construcción matemática ya está realizada, se podrá ver si vale o no como tal expresión o, a lo sumo, se podrá aportar a ella algo cuyo papel dentro de la construcción matemática estaba ya determinado por la construcción misma (por ejemplo: el valor numérico de una constante). Esta anterioridad de la construcción matemática modifica el sentido de la observación misma de las cosas y le da el carácter de lo que llamamos «experimento» a diferencia de la mera empiria. En efecto, puesto que el sentido de la observación de las cosas es reconocer aplicabilidad (o negársela) a una construcción que no procede de la observación misma,

sino que es ideada antes de ella, ya no se trata simplemente de observar lo que hay, sino de producir en las cosas una situación que responda a las condiciones definidas en la construcción, con el fin de ver qué pasa efectivamente en esas condiciones, esto es, si los resultados coinciden con los que el conjunto de operaciones matemáticas ideado permitía prever (o, por ejemplo, cuál es el valor de cierta cantidad cuyo papel en la fórmula está también previamente determinado por la fórmula misma).

La construcción previa implicada en la observación, dentro del proceso que acabamos de describir, es lo que se llama la «hipótesis». La anterioridad e independencia de la construcción matemática con respecto al experimento puede ilustrarse mediante la cuestión siguiente: ¿qué sucede si los resultados del experimento no coinciden con los que se obtienen de la operación matemática en la construcción ideada?; la construcción matemática misma no por ello es ni más ni menos verdadera que en el caso contrario; lo que ocurre es que el fenómeno físico al que se ha dirigido el experimento no es del tipo definido por la construcción matemática. Por ejemplo: Galileo obtiene matemáticamente las leyes del movimiento uniformemente acelerado; luego hace caer cuerpos en caída más o menos «libre»; si los números obtenidos midiendo esas caídas no se aproximasen a los resultados de la construcción matemática tanto más cuanto más libre fuese la caída, lo único que ocurriría sería que el movimiento de caída libre no sería un movimiento uniformemente acelerado; pero las leyes del movimiento uniformemente acelerado seguirían siendo las que Galileo había deducido matemáticamente. Por otra parte, una vez que la observación de los cuerpos en caída más o menos libre da resultados interpretables como confirmatorios de la hipótesis, esa misma observación permite también atribuir valor determinado a una cantidad presente en las fórmulas y cuyo significado y papel estaba ya perfectamente definido en ellas, a saber, la aceleración del movimiento uniformemente acelerado de caída libre en las proximidades de la superficie de la tierra.

A estas alturas puede resultar ya redundante decir que lo característico de la ciencia moderna, de la física matemático-experimental, en ningún modo es el basarse en la observación de las cosas frente a discursos anteriores que se basarían en doctrinas preestablecidas, etc. En cierto modo

podría decirse incluso lo contrario, pues el físico tiene que hablar constantemente de cosas que en ningún modo pueden darse experiencialmente; para hacer frente a la cotidiana «evidencia» de que un cuerpo en movimiento abandonado a su suerte pierde velocidad y finalmente se para, el físico (y hoy en general el hombre culto, pero por cultura, en ningún modo por observación desinteresada de las cosas) tiene que empezar por decir que nunca percibimos un cuerpo sobre el que no actúe fuerza alguna, etc.; en lo físicamente observable no hay, por ejemplo, esferas que rueden sobre planos tocando en cada caso al plano en solo un punto, como la geometría exige; y así en todo; esta distancia que siempre hay entre lo matemáticamente construible y lo físicamente observable hace que incluso la mencionada confrontación de los resultados matemáticos de la hipótesis con la observación nunca se produzca sin más (así, hemos tenido que decir que las observaciones en el caso de caídas más o menos libres se aproximasen tanto más cuanto más libre fuese la caída, etc.). No entraremos en los problemas más de detalle que todo esto plantea. Pero hemos de decir que la afirmación de que lo nuevo de la ciencia moderna sería algo así como el atenerse a los hechos observables, aunque es falsa, no siempre es arbitraria; a veces dice algo, aunque lo dice mal. Pues a lo que a veces se alude con eso del atenerse a los hechos observables, etc., es a la descualificación; todos los lugares son iguales, todos los instantes son iguales; no hay ni «lugares propios» ni cielo ni tierra ni arriba ni abajo; lo que hay es un postulado de uniformidad y descualificación. De una u otra manera, todo debe ser entendido o al menos debe postularse que de suyo podría ser entendido desde un ámbito o substrato uniforme. Esta uniformidad y descualificación es lo mismo que la calculabilidad *de iure* exhaustiva de que hemos hablado a lo largo de todo el presente capítulo. En nuestro tratamiento de la filosofía griega habíamos citado reiteradamente (ya desde 1) que allí lo primario era la distancia o el «entre», el cual no era pensado dentro de un ámbito u horizonte uniforme y, por lo tanto, infinito; hemos visto cómo precisamente el rasgo filosófico de la Grecia antigua tenía que ver con que, mediante el paso del protagonismo de la distancia al punto, se generase también la noción del ámbito uniforme-infinito «dentro del cual». Cuando el tránsito se ha producido ya, entonces estamos ya en el

Helenismo (esto ocurre inmediatamente después de Aristóteles), y, cuando se empieza de nuevo tomando como principio lo que antes fue punto de llegada, lo uniforme-infinito, esto es, la descualificación, la calculabilidad, entonces estamos en la Edad Moderna.

8.3. Descartes

René Descartes (1596-1650) nació en La Haye, Turena, fue alumno de los jesuitas desde los diez hasta los dieciocho años, luego universitario, soldado (en el bando imperial y católico) y gentilhombre acomodado e independiente.

Su primera obra fundamental es un texto inacabado, no publicado hasta cincuenta años después de su muerte (aunque circularon copias); se trata de las *Regulae ad directionem ingenii*; la parte que efectivamente se escribió quedó escrita en 1628.

En 1637 Descartes publica el «Discurso del método» acompañado de tres pequeños tratados: la «Dióptrica», los «Meteoros» y la «Geometría»; todo ello escrito en francés, lo cual era novedad.

Las *Meditationes de prima philosophia*, que suelen considerarse como la obra principal de Descartes, fueron publicadas en 1641 junto con las objeciones de varios personajes intelectualmente importantes y las respuestas de Descartes.

En 1644 se publican los *Principia philosophiae*, y en 1649 (año en que Descartes se traslada a Estocolmo, donde morirá) aparece «Las pasiones del alma», en francés.

8.3.1. La certeza

Al tratar de Platón y Aristóteles dijimos (cf. 1, 4 y 5) que allí encontrábamos por primera vez el enunciado o la concepción enunciativa (tematizante) como interpretación del saber y el decir; esto es: el saber y el

decir no eran allí todavía el enunciado, sino que eran la presencia de la cosa, en tanto que la noción de enunciado era la estructura interpretativa que se establecía para *tratar de* el saber y el decir, esto es, de la presencia de la cosa; era lo que llamábamos la interpretación enunciativa, enunciativo-predicativa, tética, si se quiere «apofántica» de la presencia; a esa interpretación no era ajeno —decíamos allí— el que, cuando finalmente se llega a una designación relativamente estable y relativamente única de la cuestión filosófica, tal designación sea precisamente «ser». La cuestión no era el enunciado; este era la estructura (recordar *ónoma-rhêma, hypokeímenon-kategoroúmenon, ti katá tinos*) mediante la cual se interpretaba la cuestión. El viraje de Grecia al Helenismo (y recuérdese que, en el modo de hablar que en su momento adoptamos, «Grecia» llega hasta Aristóteles *inclusive*) consiste a este respecto en que la estructura adoptada para la interpretación pasa a ocupar ella misma el lugar de lo que ha de ser interpretado, esto es, en que en el Helenismo la cuestión reside (ahora ya sí) en el enunciado; es en el enunciado donde se sitúa la alternativa, digamos entre «verdadero» y «falso». Ciertamente se piensa la verdad del enunciado como adecuación a alguna otra cosa (a «la cosa», y serán diversas las interpretaciones y fundamentaciones de la posibilidad de esta adecuación), pero es en el enunciado donde hay cuestión, donde hay alternativa, donde hay lo que expresamos —por ejemplo— con «verdadero» y «falso». De aquí que, si se produce un nuevo comienzo, un intento de reasumir la cuestión filosófica desde el principio, el nuevo comienzo habrá de situar la cuestión allí donde efectivamente hay ahora cuestión o alternativa, esto es, en el enunciado mismo; la pregunta habrá de ser algo así como: en qué consiste el que cierto enunciado sea verdadero, válido, legítimo, y otro en cambio no, en qué consiste la legitimidad del enunciado.

Y, en efecto, según el orden de las razones, lo primero en Descartes es preguntarse en qué consiste la legitimidad de afirmar algo, esto es, cuándo, por qué, bajo qué condiciones, estamos legitimados para decir que algo es algo. La posición de la pregunta comporta de suyo la de un inicio de respuesta: la legitimidad consiste en la *certeza*, y esta es la indubitabilidad, la imposibilidad de dudar. Por imposibilidad de dudar no se entiende la imposibilidad que hoy llamaríamos «psicológica» o «subjetiva», sino la

imposiblidad absoluta; esto es: no se trata de que uno de hecho no pueda dudar, tal como yo quizá no pueda, por más que me empeñe, dudar de que en este momento estoy dando una clase, con personas frente a mí, una tiza en la mano, etc.; todo eso, en términos absolutos o, quizá mejor dicho, en sí mismo, es dudable, puesto que cabe pensar una hipótesis alternativa, por ejemplo: que yo en realidad solo esté soñándolo o padezca una alucinación. Así, pues, la concepción cartesiana de la validez como certeza y de esta como indudabilidad no «subjetiviza» ni «psicologiza» nada, ya que no se refiere a si uno es o no capaz de hecho de dudar, sino a si ello mismo en sí mismo (en términos absolutos) es dudable.

Indubitabilidad en este sentido es algo que, de las ciencias con las que se encuentra en la cultura dada, Descartes solo encuentra en «la aritmética y la geometría» (luego veremos qué ocurre con la lógica). En efecto, la hipótesis alternativa del sueño o la alucinación o similares, antes mencionada, no afecta a que dos y dos sean cuatro o a que un triángulo no pueda tener dos ángulos rectos u obtusos, pues la imposibilidad de representarse una alternativa a estas tesis es igualmente rigurosa en sueño que en vigilia y en alucinación que en percepción normal[113]. Lejos de concluir de ahí que la matemática sea la única ciencia, lo que Descartes hace es preguntarse a qué características de uno(s) u otro(s) modo(s) de saber está vinculado esto que de entrada aparece como un privilegio de la matemática, esa certeza (indubitabilidad) de cierto saber y esa incerteza (dubitabilidad en términos absolutos) de los otros.

Asumamos de momento (Descartes lo hace algunas veces) como modo de expresar algo el que todo lo que se admite como conocido en las ciencias procede de la experiencia y/o la deducción, donde por «deducción» no se entiende en particular el silogismo, sino todo pasar de una cosa a otra en el proceder de la mente. En la deducción cabe efectivamente la imposibilidad de dudar; en que, si es verdad A, ha de serlo B, *tiene sentido* afirmar que es absolutamente imposible dudar. No así en la experiencia; en términos absolutos la experiencia *siempre puede* ser engañosa; luego es por principio incierta. Pues bien, la matemática no debe nada a la experiencia. La matemática es «del entendimiento», y «entendimiento» significa aquí el proceder puro de la mente según su propia ley, lo opuesto a la receptividad

de la experiencia. Esa espontaneidad que es el entendimiento no tiene nada que ver con invención y arbitrio; al contrario, es lo único que constituye absoluta sujeción, puro reconocimiento. Que yo tengo ahora una tiza en la mano y que esa tiza es blanca, yo conservo la libertad de creerlo o no (podría estar soñando o alucinado etc.), mientras que ni en sueños ni alucinado podré ver (ni tampoco podré simplemente imaginar) un triángulo con dos ángulos rectos u obtusos o dos cosas y otras dos que juntas sean otra cosa que cuatro cosas; aquí hay el mero y puro reconocimiento, y por eso Descartes utiliza para esto y solo para esto, no para la experiencia, un término que significa «ver» y «contemplar»: *intueri*, *intuitus*, «intuición».

Desde el momento en que se nos habla de algo que tiene lugar en el proceder de la mente y que, sin embargo, no es «de la mente» en sentido óntico, sino que es la certeza y, por lo tanto, la verdad de aquello de lo que se trate, están entrando en escena una serie de cosas que necesitarán tiempo para plasmarse terminológicamente y doctrinalmente, que, por lo tanto, en estos dos sentidos, terminológico y doctrinal, no están en Descartes, pero de las que sería poco histórico y poco hermenéutico ignorar que es en Descartes precisamente donde empiezan a estar. Les dedicaremos alguna atención en las líneas inmediatamente siguientes.

Al plantearse la cuestión filosófica, la cuestión del ser, como cuestión de la legitimidad del enunciado, se está contemplando el enunciado desde un punto de vista radicalmente distinto del de cualquier cuestión referente a cómo ocurre el enunciado en cuanto proceso que tiene lugar en determinado ente (llámase «la mente» o «el hombre» o comoquiera que se lo llame). La cuestión de la legitimidad (*quaestio iuris*) es radicalmente distinta de cualquier cuestión referente a si se produce o no y a cómo se produce (*quaestio facti*) el enunciado. Contemplar el proceder de la mente no desde el punto de vista de la *quaestio facti*, sino desde el de la *quaestio iuris*, esto es, no como «hecho», sino como aquello en lo que tiene lugar la legitimidad o validez (*ius*), dará lugar (todavía no en Descartes, pero sí en virtud de lo que empieza con Descartes) a cambios como los que a continuación mencionamos.

En el latín escolar (incluido el de Descartes y el de los demás filósofos del siglo XVII) la palabra *subiectum* es la traducción adoptada del griego

hypokeímenon; significa, pues, el *de qué* del enunciado, aquello que «es…», o sea: lo ente, cualquier ente. Una vez que hemos introducido la noción de «la mente considerada desde el punto de vista de la *quaestio iuris*», esto es, no como un ente determinado, sino como aquello en lo que tiene lugar la validez, la legitimidad, el ser, ocurre que, además de que cada enunciado tenga su «sujeto», que es A, B o C, toda validez de un enunciado tiene lugar en y es cosa de un cierto *subiectum* que lo es no de este o aquel enunciado, sino del enunciado como tal, o sea, que está ya de antemano (*sub-iectum*) en todo «que algo sea algo»; por eso la palabra «sujeto» acabará refiriéndose no solo ni en primer lugar al sujeto de cada enunciado, sino también y en especial a la mente, yo, etc. Correspondientemente, dado que la palabra *obiectum* significa en el mismo latín (incluido también el de Descartes) lo representado en cuanto tal (lo «puesto enfrente»), la introducción del punto de vista de la *quaestio iuris* conduce a considerar no solo lo *de facto* representado, sino también lo *de iure* representado, o sea, lo dotado de legitimidad o validez, y esto es por definición lo ente; de aquí que «objeto» acabará significando ente o cosa. Ambos cambios de significado mencionados, el de «sujeto» y el de «objeto», no serán efectivos hasta el siglo XVIII.

Volvamos ahora a lo que es efectivo ya en Descartes. Hemos hablado de una percepción o conocimiento que es en efecto pura percepción o conocimiento, reconocimiento, frente a la percepción sensorial, empírica, en la cual yo conservo siempre en términos absolutos la libertad de creer esto o aquello. ¿Cuáles son las notas de esa percepción que lo es verdaderamente? Descartes las formula así: *claridad* y *distinción*. Que la percepción es clara quiere decir que la cosa es «presente y manifiesta»; que es *distinta* quiere decir que está perfectamente delimitada, que «es de tal modo precisa y diferente de todas las demás que no comprende en sí más que aquello que aparece manifiestamente al que la considera como conviene» (*Principia*, 1.ª parte, par. 45), digamos: que no hay contornos borrosos. Una percepción puede ser clara sin ser distinta, p. ej.: yo puedo sentir claramente un dolor y, sin embargo, no separar la pura sensación de dolor de toda otra cosa (p. ej., de la idea que me hago sobre su realidad física); en cambio, para que algo sea distinto, tiene que ser claro, pues la

noción misma de «distinción» supone la claridad («…aparece manifiestamente…»). Emplearemos «oscuro» como la negación de «claro», y «confuso» como la negación de «distinto».

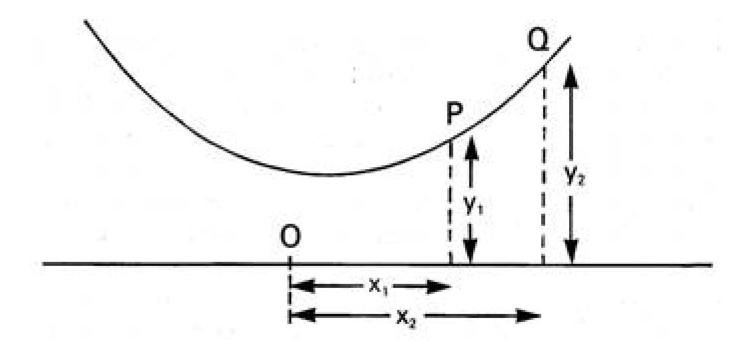
Obsérvese que el criterio de la claridad y distinción no quiere decir que lo que yo percibo clara y distintamente (por lo tanto con certeza, con imposibilidad absoluta de dudar) «exista» extramentalmente, en la «realidad en sí» (aun suponiendo que esta noción tenga algún sentido); significa solo que lo que yo percibo clara y distintamente *es así*, tal como yo clara y distintamente lo percibo; yo puedo percibir clara y distintamente algo sin que de esa percepción forme parte (clara y distintamente) la nota de «existencia extramental» (aun suponiendo que la expresión «existencia extramental» pueda en algún caso designar algo claro y distinto).

Para remitir todo conocimiento a la *certeza*, Descartes somete todo a la prueba de la duda, a lo que se ha llamado «la duda metódica universal», que consiste en dejar fuera (en «considerar falso») todo aquello de lo que no sea absolutamente imposible dudar. Ya sabemos que lo primero que sucumbe a la duda es lo empírico y sensible: lo empírico y sensible *por ser tal*, por lo tanto *todo* ello: de los sentidos sabemos que al menos *pueden* engañarnos; por lo tanto, de todo lo que nos dan *podemos* dudar. Quedan en pie las matemáticas; pero precisemos: ¿qué son (ahora en el sentido de: de qué tratan) las matemáticas?; Descartes pretende generalizar la noción, no atenerse a lo que la aritmética y la geometría contienen de hecho, sino desprender de ellas (y de todo lo que posea «matemática») aquel contenido esencial que precisamente sea el que hace posible ese carácter no empírico y por lo tanto la certeza; así pretende obtener la noción de una enseñanza universal, una *mathesis universalis*. Descartes dice que el tema de la matemática en sentido amplísimo es *el orden y la medida*. El orden y la medida constituyen una ley *a priori* de la mente; todo lo presente a la mente aparece en el horizonte de orden y medida; por ello, en todo tiene que ser expresamente reconocible una medida (todo tiene que ser dimensión, medible) y expresamente reconocible un orden; «orden» en el «uno, y luego otro, y luego otro», como los puntos de una línea o la serie numérica (el «contar»); «medida» es el resultado del orden, o el orden visto como totalidad: que algo «mide» 3 quiere decir que contamos hasta tres: una

unidad, luego otra, luego otra; las figuras geométricas «miden» (son medibles, tienen una medida) porque son ante todo órdenes de unidades, en último término de puntos: es la repetición del punto lo que constituye la línea, luego la superficie, etc. Y este orden (el orden *en sí mismo*) no es un orden de *cosas*, entendiendo ahora por «cosa» algo dotado de cualidades características (en tal caso ya habría algo distinto del puro orden), sino un orden de unidades descualificadas, cada una de las cuales es absolutamente igual a la anterior; es el puro «uno y otro y otro…» absolutamente uniforme, la pura *extensión*.

Descartes concibe todo lo corpóreo como reductible a magnitud, y la magnitud como *suma* de unidades, como un «uno al lado de otro». Esto implica que para Descartes toda magnitud es adecuadamente representable por la magnitud *espacial*, por la *extensión*; lo cual es lo mismo que decir que toda magnitud es reducible a extensión, porque dos tipos de realidad que pueden ser conocidos totalmente de la misma manera no son dos tipos, sino uno.

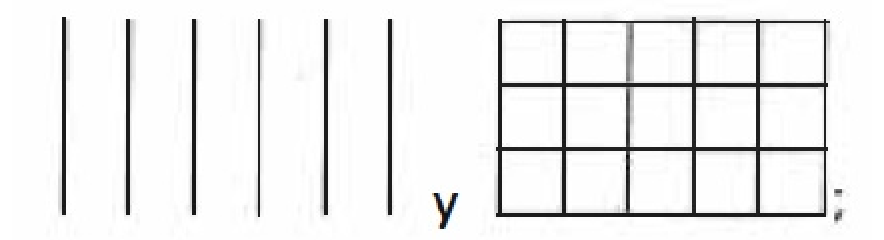
Descartes establece la reductibilidad recíproca (por lo tanto la identidad) de la extensión espacial y el número.



Consideremos la recta trazada horizontalmente en la figura; tomado el punto O como «cero» y elegida una unidad, a todo número le corresponde un punto de la recta y solo uno, y viceversa: a cada punto de la recta le corresponde un número y solo uno. Sobre esta base, Descartes es el creador de una nueva geometría, cuyo principio es el siguiente: cada punto del plano está definido por dos cantidades: el punto P es (x_1, y_1), el punto Q es (x_2, y_2), etc.; una curva está definida por aquella ecuación que establece la relación entre las cantidades x e y válida para cualquier punto de la curva en

cuestión y no válida para ningún punto que no pertenezca a ella (es decir: una curva es la *suma* de todos los puntos que cumplen cierta condición). Una vez determinada la expresión en el nuevo sistema de ciertos hechos geométricos fundamentales, se opera «algebraicamente» con las ecuaciones de las líneas en vez de hacerlo geométricamente sobre las líneas mismas. Así, en vez de diversos procedimientos de operar con esta o aquella curva definible de esta o aquella manera, se tiene un modo absolutamente general de determinar *cualquier* curva, independientemente de su mayor o menor complicación; cualquier problema de encontrar un punto se convierte en el problema de encontrar las soluciones (*x* e *y*) de un sistema de ecuaciones; etc.

Lo matemático, en el sentido en que lo ha definido Descartes, es lo *claro y distinto*, lo cierto. Es claro porque se nos aparece evidentemente, sin lugar a dudas, mientras que lo empírico se nos aparece de modo cambiante y siempre sospechoso de error; es distinto porque eso que se nos aparece sin lugar a dudas está perfectamente definido; y ¿por qué está perfectamente definido?; precisamente porque el espíritu asiste a su definición, a su determinación, a su construcción; una línea es algo que se construye en la mente; lo matemático no solo lo vemos como hecho, sino que se hace en la mente misma; en cambio, lo empírico solo nos lo encontramos como hecho, no podemos construirlo, por lo tanto no vemos qué es. El ideal de la ciencia sería reducir todo a matemático: que la diferencia (ahora empírica, es decir: confusamente percibida) entre el rojo y el azul quedase reducida a algo *del tipo* de la diferencia que hay entre



solo entonces la diferencia entre el rojo y el azul quedaría elevada al nivel de algo percibido clara y distintamente.

8.3.2. Intuición y deducción

Puesto que al menos en el nivel de consideración en que hasta ahora nos movemos la construcción en la mente es para Descartes el ser mismo de las cosas, es en esa construcción (y no en ninguna producción física) en donde se da el orden de dependencia esencial de unas cosas con respecto a otras. Decimos que una cosa depende de otra cuando no es posible concebir distintamente la primera sin que esté presente en la mente la segunda, aunque esta no sea ella misma *distintamente* concebida; o sea: cuando la segunda «cosa» está implicada, aunque sea de modo confuso, en el concepto de la primera; en todo esto entendemos «concepto» —acto de concebir— y «concebir» como presencia en el entendimiento, tomando «entendimiento» en el sentido de Descartes (véase 8.3.1); por lo tanto, «concepto» no significa aquí «representación universal». Cuando Descartes dice que A «contiene en sí» la «naturaleza» de B, lo que quiere decir es precisamente que A no puede ser concebido distintamente sin que de algún modo, aunque sea confuso, esté presente B. Pues bien, Descartes dice (*Regla VI*):

«Llamo absoluto a todo lo que contiene en sí la naturaleza pura y simple de la que se trata;…y lo llamo lo más simple y lo más fácil…

Relativo (*respectivum*), en cambio, es lo que, ciertamente, contiene esa misma naturaleza, o al menos participa en algo de ella, por lo cual puede ser referido a lo absoluto y deducido de ello mediante cierta serie, pero que además contiene en su concepto algunas otras cosas que llamo relaciones (*respectus*)».

En la «deducción» de lo «relativo» entran, pues, dos —digamos— «premisas»: lo absoluto y la relación; bien entendido que de lo relativo deducido de un absoluto mediante una relación puede a su vez deducirse otro relativo mediante la misma u otra relación, y así sucesivamente. Por ejemplo, en una progresión geométrica cada término se «deduce» del anterior, y la «relación» es la razón de la progresión.

La «deducción» es la *construcción* de lo «relativo» a partir de lo «absoluto»; por lo tanto, manteniendo el sentido de «intuición» expuesto en 8.3.1., diremos que «deducción» es la *intuición* de lo relativo precisamente

como relativo; es rigurosamente intuición, porque *vemos* sin lugar a dudas que $3 \cdot 2 = 6$, que aplicando a 3 la relación «doble» se obtiene 6. La deducción —sin dejar de ser intuición— añade a la noción de intuición el ser un «paso» de algo a algo en el entendimiento, lo cual no está en la noción misma de intuición. Que el paso en cuestión es necesario (= absolutamente cierto) reside en la naturaleza *intuitiva* de la deducción, no en ningún principio nuevo. Por lo tanto, la validez absoluta de la deducción se conserva si generalizamos y formalizamos la noción de «deducción», entendiendo por «deducción» todo paso del entendimiento que *se ve* absolutamente, toda evidencia absoluta de una conexión necesaria, evidencia que no deja lugar a dudas.

Trataremos de resumir en un par de puntos la diferencia esencial entre la deducción cartesiana y el silogismo escolástico:

1. Precisamente porque la deducción es verdaderamente intuición, por eso es conocimiento; en cambio, el silogismo escolástico no es conocimiento alguno; el silogismo expone —en el mejor de los casos— una verdad ya encontrada, pero no encuentra verdad alguna; no hace falta intuición alguna del objeto para percibir la corrección de un silogismo.

2. El silogismo opera por inclusión de unos universales en otros universales (llámesele inclusión de aquellos en la «extensión» de estos o de estos en la «comprensión» de aquellos); en consecuencia, lo «primero» es lo que tiene un grado más alto de universalidad, lo que incluye a lo demás en su «extensión». No así en Descartes, donde lo primero es sencillamente lo «simple»; lo «más general» que se obtiene por «abstracción» es compuesto (y por lo tanto posterior), por el hecho de que *se obtiene* (por abstracción) *de* varias cosas; por ejemplo: «si decimos que la figura es el límite de la cosa extensa, entendiendo por límite algo más general que por figura porque puede hablarse también de límite de la duración, límite del movimiento, etc.; en tal caso, aunque la significación de límite se abstrae de figura, sin embargo no por eso debe ser considerada como algo más simple que la figura; por el contrario, puesto que se atribuye también a otras cosas, como al término de la duración o del movimiento, etc., cosas que difieren por completo de la figura, ha debido abstraerse también de estas, y por lo

tanto es un compuesto de varias naturalezas perfectamente diversas y a las cuales no se aplica de otro modo que equívocamente» (*Regla XII*).

Podemos ilustrar la diferencia entre la deducción cartesiana y la silogística observando que precisamente las verdades matemáticas no son demostrables silogísticamente. Si se pudiese demostrar silogísticamente (es decir: por subsunción de universales bajo otros universales) que —por ejemplo— en todo triángulo la suma de los ángulos es 180º, dicha demostración, para ser válida para *todo* triángulo y de modo necesario, tendría que remitirse en definitiva al propio concepto («universal») «triángulo», a notas incluidas en la «comprensión» de ese concepto, y entonces la tesis en cuestión sería lo que Kant llama un «juicio analítico». Ahora bien, en la «comprensión» del concepto «triángulo» no se encuentra nada referente a la suma de los ángulos (para definir —en el sentido tradicional de «definición»— «triángulo», y para definir cada una de las notas que entran en esa definición, y cada una de las notas que entran en la definición de cada una de las notas, etc., no hace falta decir nada del valor de la suma de los ángulos); en donde sí se encuentra es en la intuición del objeto mismo: *vemos* que, comoquiera que construyamos un triángulo, siempre podremos hacer sobre él cierta construcción que nos hace *ver* la suma de los tres ángulos como idéntica a 180º. ¿Sería exacto decir, empleando «concepto» en sentido cartesiano y no escolástico, que del concepto de triángulo se «deduce» (también en sentido cartesiano) la suma de los ángulos?; la inexactitud aquí reside en que el proceso deductivo propiamente dicho no parte del triángulo, sino de ciertas «cosas más simples» (a saber: puntos, líneas, ángulos) que están «contenidas» (cf. comienzo de este mismo apartado) en el concepto del triángulo; el triángulo es «compuesto» de esas cosas más simples.

Cierto que Descartes (en el *Discurso del Método*, precisamente no en las *Regulae*) coloca la «lógica» al lado de la geometría y la aritmética, como las tres «ciencias» hasta entonces existentes que le parecen tener algo que ver con lo que él busca. Mas con esto lo único que dice Descartes es que su método debe «incluir las ventajas» de la lógica, ventajas que se resumen en la certeza absoluta que la lógica desde luego posee, pero que paga al precio de una total esterilidad.

La deducción en sentido estricto procede de lo absoluto a lo relativo, por lo tanto del principio a lo derivado; el orden de la deducción tiene lugar en el proceder de la mente, pero es, para Descartes, el orden del *ser* mismo, no en el sentido de que «coincida» con el orden de «la realidad en sí», sino porque el *ser* mismo consiste, para Descartes, al menos por lo que hasta aquí hemos visto, en el proceder seguro de la mente, en la certeza. Sin embargo, ni aun así, ni aun siendo el orden del ser un orden del proceder de la mente, coincide el orden del ser con el orden de la investigación; la investigación se encuentra no con principios de los cuales hay que deducir consecuencias, sino con hechos que hay que explicar, es decir: con algo de lo cual hay que buscar los principios y las causas. En otras palabras: la investigación no se encuentra ante «proposiciones», sino ante «cuestiones». En este caso vale lo siguiente:

Resolver una cuestión no es introducir algún principio nuevo que dé cuenta del fenómeno que se trata de explicar, sino reducir el fenómeno en cuestión a algo *ya conocido*, es decir: a algo anterior en un orden deductivo estricto, por lo tanto, en definitiva, a ese tipo de «cosas» —la extensión, la figura, el movimiento, es decir: las leyes (matemáticas) de todo eso— que son «las más simples», por lo tanto las «primeras» y «más conocidas». Una cuestión está «perfectamente comprendida» cuando ciertamente desconocemos el valor de una magnitud que debe entrar en la explicación de algo, pero conocemos *distintamente* qué condiciones debe cumplir esa magnitud y de qué datos debemos deducirla, y podemos demostrar que un cambio en dichos datos determinaría un cambio en las condiciones que debe cumplir la magnitud buscada y viceversa. Por ejemplo: si de $3 \cdot 2 = 6$ decíamos que es una deducción (conocida la magnitud 3 y la relación —«doble»— de dependencia de otra magnitud con respecto a ella, deducimos esta segunda magnitud: 6), en cambio $x \cdot 2 = 6$ es una cuestión perfectamente comprendida; generalizando: una operación aritmética es una deducción, una ecuación (o sistema de ecuaciones) a resolver es una cuestión perfectamente comprendida; un fenómeno empírico, del cual tenemos datos experimentales suficientes (o podemos tenerlos) y en el cual hay algo por explicar, es una cuestión no perfectamente comprendida, cuya perfecta comprensión consistiría en reducir la indefinida complejidad del

fenómeno empírico a aquellos datos que, ligados por relaciones necesarias a la magnitud buscada, nos permitan formular distintamente las condiciones que han de determinar esta.

Las doce primeras *Regulae* de Descartes tratan de «las proposiciones simples», es decir: son reglas del conocimiento mismo, no de la investigación. Las doce reglas siguientes (de las que Descartes solo llegó a escribir hasta la XVIII, más el enunciado —sin explicaciones— de otras tres) debían contener el tratamiento de las «cuestiones perfectamente comprendidas». Otras doce, hasta un total de treinta y seis, debían referirse a las «cuestiones no perfectamente comprendidas»; sería muy interesante saber cómo trataría Descartes esta última parte, pero ni una sola de esas doce reglas en proyecto llegó a ser escrita.

Lo que, para Descartes, trata de explicar la ciencia es precisamente lo empírico; pero «explicar» es precisamente reducir la complejidad en principio indefinida del hecho sensible a combinación de aquellas «naturalezas simples», que *por sí mismas* son siempre ya conocidas, es decir: en reducir a algo que, por no ser en absoluto empírico, posee aquella certeza que es incompatible con la confusión y la variabilidad de la experiencia. En este sentido hemos dicho más arriba que la explicación de un fenómeno jamás consiste en introducir algo nuevo; veamos cómo lo dice el propio Descartes:

«Toda ciencia humana consiste en una sola cosa: que veamos distintamente cómo aquellas naturalezas simples concurren a la composición de las demás cosas. Lo cual es muy útil observar; pues, cada vez que se propone a examen alguna dificultad, casi todos se quedan parados ante ella, sin saber a qué pensamientos entregar su mente, y pensando que se trata de buscar algún nuevo género de ente antes desconocido para ellos: así, si se busca cuál es la naturaleza del imán, enseguida, pensando que la cosa ha de ser ardua y difícil, apartan su ánimo de todo aquello que es evidente y lo vuelven a lo más difícil, y esperan errantes a ver si, vagando por el espacio infinito de las múltiples causas, se descubre algo nuevo. En cambio, el que piensa que nada nuevo puede ser conocido en el imán, nada que no conste de ciertas naturalezas simples y evidentes por sí mismas, no permanece en la incertidumbre sobre qué ha de

hacerse, sino que primeramente reúne todas aquellas observaciones experimentales que puede poseer acerca de esta piedra, de las cuales trata de deducir luego cuál es la mezcla de naturalezas simples necesaria para producir todos aquellos efectos que ha experimentado en el imán; y, una vez descubierta tal mezcla, puede afirmar audazmente que ha percibido la verdadera naturaleza del imán, en la medida en que puede ser descubierta por el hombre a partir de experimentos dados» (*Regla XII*).

El conocimiento de «la verdadera naturaleza» de lo empírico, en el sentido en que el texto precedente lo define a propósito del imán, sería la Física. La matemática es el sistema de condiciones puras, la constitución de aquellas «naturalezas simples y evidentes por sí mismas». Y las leyes fundamentales de la Física no son otra cosa que la expresión detallada del postulado de que todo lo empírico ha de poder ser reducido a combinaciones de esas «naturalezas simples».

Si todo nuestro saber estuviese explícitamente ordenado de lo más simple a lo más complejo, todo él sería una sola deducción continuada y no habría lugar alguno para la memoria o el tanteo. No es ese el caso, y por eso el proceder de la ciencia (incluso en la matemática) no es rectilíneo: la demostración de un teorema geométrico es absolutamente cierta, porque todos sus pasos son verdaderas deducciones, pero a encontrar esa demostración llegamos en cierta manera por tanteo o golpe de vista y retener el «artificio», una vez hallado, es siempre en alguna parte cuestión de memoria; cada paso es deductivo, pero los pasos se siguen unos a otros *enumerativamente*; en todo nuestro proceder científico hacemos deducciones «a partir de varias cosas separadas», distinguimos en cualquier cuestión varios casos o varios aspectos o respectos, en una palabra: hacemos *enumeraciones*. La enumeración (a la que Descartes llama también «inducción») ha de ser *suficiente*, es decir: que haya la certeza de no haber omitido nada que pueda modificar los resultados; esto puede conseguirse absolutamente en matemáticas, donde es siempre posible en principio tener en cuenta la totalidad de las condiciones (sea directamente, sea a través de una regla de construcción definible, como cuando demostramos que, si algo vale para n, vale también para $n + 1$); en Física, donde se trata de la indefinida complejidad de lo empírico, aparte de que

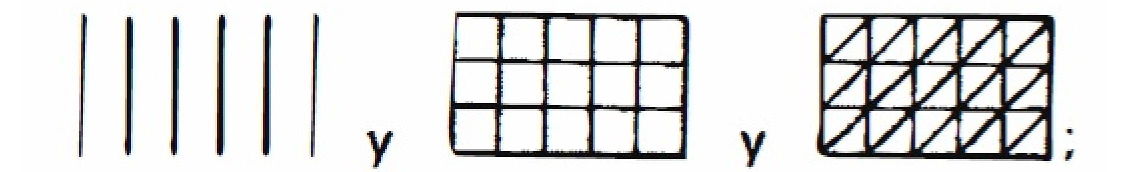
siempre sea posible una mayor precisión en los datos experimentales, ante todo es siempre posible en principio una mejor enumeración, una mejor determinación de qué aspectos interesan en este o aquel momento y de qué casos se van a considerar esencialmente distintos entre sí, entendiendo por «mejor» aquella que permita una explicación del mayor ámbito posible de datos empíricos a partir de principios únicos.

8.3.3. Extensión y pensamiento

Naturalmente, al tratar de la extensión (y de la figura, etcétera), tratamos de lo corpóreo, y podemos pensar que esto es solo una región de lo ente. De hecho así es en Descartes, quien contrapone lo corpóreo a lo espiritual e incluso reconoce, sin muchas explicaciones, que hay ideas «comunes» a uno y otro campo (como la unidad, la existencia, la duración, o proposiciones como que dos cosas distintas a una tercera son idénticas entre sí). Sin embargo, por un momento, si nos atenemos a la pura noción del método, a la noción del ser como la legitimidad del enunciar y de esta como certeza, al centro mismo de la filosofía de Descartes (que no está *puramente* presente en ninguna de sus obras), podríamos decir que lo corpóreo (= extenso) es *lo ente*, y que lo otro (el puro entendimiento) no es algo ente, sino aquello en lo que consiste el *ser* de todo ente. Veamos a este respecto la idea que Descartes se hace del conocimiento en las *Regulae*:

No pretende describir el proceso real (fáctico, óntico, material) del conocimiento, ni siquiera se define sobre qué sentido podría tener tal cosa; pretende solo establecer (mediante una imagen lo más sencilla posible) delimitaciones que importan a su ontología. Hay que representarse —dice Descartes— que los sentidos externos (la vista, el oído, etc.) sienten del mismo modo que la cera recibe la marca del sello, y esto no solo por analogía, sino realmente así: la figura externa del cuerpo sentiente es conformada por el objeto. En efecto:

Debemos representarnos que todo lo sensible (colores, sonidos, etc.) es, en definitiva, figura, que —por ejemplo— la diferencia entre el amarillo, el rojo y el azul es algo del mismo tipo que la diferencia entre



Debemos, pues, admitir que lo primero opaco que hay en el ojo (lo primero con lo que tropieza la luz) recibe la figura impresa por la luz, figura que es el color, y que, asimismo, en los oídos, la nariz, la lengua, lo primero impermeable para el objeto toma la figura que este le imprime, y esa diversidad de figuras imprimibles en cada órgano sentiente es la diversidad de sonidos, de olores, de sabores. Debemos admitir a continuación que las modificaciones de los diversos sentidos, movimientos impresos por el objeto, son transmitidos instantáneamente a alguna parte del cuerpo, a la que podemos llamar «sentido común»; que esta transmisión no consiste en que ningún ente circule de un lado a otro, sino que tiene lugar de la misma manera que el movimiento del extremo inferior de la pluma con la que escribo lleva consigo un movimiento en todos y cada uno de los puntos materiales de la pluma, y obsérvese que no es igual el movimiento de todos los puntos. Y, finalmente, debemos admitir que, de la misma manera, el sentido común transmite sus modificaciones a la imaginación, la cual es también una verdadera parte del cuerpo, de modo que lo del sello y la cera sigue siendo válido realmente (y no por analogía); la imaginación será, además, una parte del cuerpo lo bastante extensa para que diversas figuras puedan encontrarse en ella distintas unas de otras y conservarse durante bastante tiempo (en este aspecto la llamamos «memoria»), y será aquella parte del cuerpo en la que tienen su origen las corrientes nerviosas motrices (Descartes dice: «las fuerzas motrices»), de modo que los movimientos del cuerpo dependan de las figuras impresas en la imaginación, las cuales figuras no tienen que ser «copia» de los objetos exteriores por aquello de que el movimiento de un extremo de la pluma no es igual que el del otro (o de que el movimiento de los tipos de una máquina de escribir no es igual que el que se imprime a las teclas); por la misma razón, los movimientos determinados por la imaginación en —y a través de— las «fuerzas

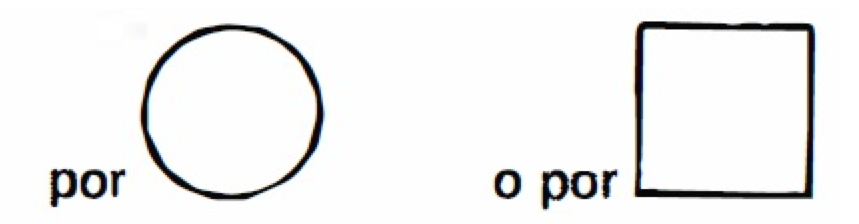
motrices» no tienen por qué ser semejantes a figuras que la imaginación tenga en sí.

Hasta aquí todo es corpóreo, material, mecánico. Pero es que hasta aquí nada es conocimiento. Jamás en nada físico, corpóreo, material, podemos aprehender algo así como «yo pienso…» (entendiendo «pienso» en el sentido más amplio: afirmo, niego, dudo, siento, percibo, me represento, etc.). Por más que quisiéramos admitir que todo lo que yo pienso es corpóreo, que es todo extensión, hay al menos una cosa que también pienso y que no es en absoluto extensa, y esa «cosa» es precisamente *que yo pienso* todo eso que pienso. Todo mi cuerpo ha de ser, en definitiva, puro mecanismo, porque es algo que tengo (o que se puede tener) delante, algo sensible, porque es cuerpo; pero mi cuerpo no es *yo*, es tan objeto para mí como el papel que tengo delante. Mi pensamiento, en cambio, es algo perfectamente incorpóreo, y tan distinto de mi cuerpo como de la mesa en la que me apoyo; está, desde luego, vinculado de un modo especial a mi cuerpo, pero esta vinculación especial es solo un hecho, no necesito hacerla entrar en consideración para percibir clara y distintamente que *yo pienso*; por el contrario, mi percepción es confusa por definición cuando a la noción de que *yo pienso* mezclo alguna determinación que suponga la extensión.

Añade Descartes que ese *yo pienso* es uno, que cuando se aplica con la imaginación al sentido común se llama «sentir»; cuando se aplica a la imaginación sola en cuanto cubierta de figuras, se llama «recordar»; cuando se aplica a la imaginación para producir en ella nuevas figuras, se llama imaginar o figurarse; cuando actúa solo, se llama entender (*intelligere*). Y esta «facultad» (el pensar) es a veces pasiva y a veces activa, juega a veces el papel del sello y a veces el de la cera, pero —ahora sí— lo del sello y la cera se dice *solo por analogía*, porque no hay nada en lo corpóreo que sea verdaderamente semejante al pensamiento.

La percepción clara y distinta tiene lugar cuando el pensamiento *actúa*, no cuando *padece*, porque la percepción clara y distinta es aquella que es construcción en el entendimiento. Ahora bien, lo esencial para Descartes es que esta construcción sea del entendimiento, por el entendimiento y solo con arreglo a la ley del entendimiento, lo cual se opone a que sea determinada por la imaginación, pero no a que la determine y se sirva de

ella, en otras palabras: no se opone a que —por así decir— el entendimiento trace figuras en la imaginación, figuras que deben contener solo los rasgos necesarios para representar aquello con lo que el entendimiento opera; esta representación, tratándose de cosas corpóreas, no es arbitraria, ni puramente simbólica, es en cierto modo adecuada, porque la extensión, la figura, el movimiento (las cosas «más simples» —aquello que el entendimiento intuye y compone— en todo lo corpóreo) están, en efecto, presentes de algún modo en lo sensible e imaginable, aunque no se dan nunca puras y distintas; si la representación en la imaginación fuese puramente simbólica, entonces, tratándose de un círculo, por ejemplo, sería cuestión de puro convenio el representarlo



lo cual no ocurre; ciertamente ninguna de las dos figuras *es* un círculo (porque nada sensible o imaginable es un círculo), pero la segunda es palmariamente inadecuada.

En todo lo que llevamos expuesto, lo problemático —podríamos decir: lo mítico— es que el pensamiento *actúe* sobre lo corpóreo (= extenso) o *padezca* por obra de ello. En cambio, lo que pertenece a la médula misma del pensamiento de Descartes es el postulado de que todo lo que es corpóreo es precisamente y puramente corpóreo (extenso), mientras que el «yo pienso» es perfectamente independiente de todo lo corpóreo. Todo fenómeno corpóreo ha de poder ser reducido a lo matemático-mecánico.

> Descartes ha fundamentado la tesis de que «la verdadera naturaleza» de lo corpóreo es la *extensión*. Ahora bien, Descartes reconoce expresamente que esta tesis parece tropezar con una noción de la que la Física no puede prescindir del todo: la noción de «vacío», pues a primera vista «vacío» parece ser una extensión en la que no hay cuerpo alguno.

Así, puede ocurrir que un cuerpo experimente un aumento o una disminución de volumen («enrarecimiento» o «condensación»); puesto que sigue siendo la misma cantidad de materia (el mismo cuerpo, la misma masa), es preciso que siga siendo la misma extensión; luego la única manera posible de entender el «enrarecimiento» y la «condensación» es admitir que las partículas materiales del cuerpo en cuestión se «separan» o se «juntan», aumentando o disminuyendo los intervalos «vacíos», pero sin que aumente ni disminuya la suma de las extensiones de todas las partículas que constituyen el cuerpo considerado.

Ahora bien, esos intervalos «vacíos» están vacíos relativamente, vacíos del cuerpo en cuestión; nada impide que estén «llenos» por otro cuerpo, lo mismo que una copa «vacía» está en realidad llena de aire. Descartes generaliza esta solución a todo «vacío» del que la Física pueda hablar: cuando la física habla de «vacío», se refiere a algo que no presenta ni color, ni peso, ni otras varias propiedades; Descartes nada tiene que objetar a esto, pero observa que ni el color, ni el peso, ni nada que no sea la extensión, entran necesariamente en la noción de cuerpo, y el «vacío» precisamente es una extensión definida.

La aparente dificultad reside en que se considere el llamado «vacío» como una extensión sin cuerpo, cuando lo cierto es que es extensión (por lo tanto, cuerpo) sin otras propiedades que pudiéramos esperar encontrar en un cuerpo, lo mismo que la copa «vacía» es simplemente una copa en la que no hay aquello que esperaríamos encontrar en ella. De modo que, para Descartes, no hay «lleno» y «vacío» en términos absolutos, porque ello supondría que la materia es algo absolutamente distinto de la extensión misma, algo que *a posteriori* puede «llenar» la extensión; solo hay presencia o ausencia *de determinadas propiedades* que no están contenidas en la noción misma de cuerpo.

Si el cuerpo no es nada más que extensión y la extensión por sí sola es ya cuerpo, adquiere interés la cuestión de cómo se delimitan cuerpos unos

frente a otros. La respuesta, enteramente coherente con la concepción del cuerpo-extensión, es que la delimitación de cuerpos está constituida por los estados de movimiento de las partes extensas unas con respecto a otras. El movimiento es entendido por Descartes, también de manera enteramente coherente con lo dicho, exclusivamente como distancia recorrida en un tiempo, $v = \Delta s/\Delta t$, lo cual comporta que solo tiene sentido hablar de movimiento considerando un intervalo de tiempo y nunca en instante alguno (cf. en 9.2.5 la posición de Leibniz al respecto). En su concepción del movimiento, Descartes pretende, por una parte, confirmar su tesis del carácter exclusivamente mecánico-extensional de lo corpóreo haciendo del universo corpóreo algo así como un sistema cerrado en términos mecánicos, esto es, asumiendo que el movimiento total del universo sería una cantidad constante, a la que cada parte en movimiento contribuiría en la medida de su $v = \Delta s/\Delta t$ y de su propia cantidad de materia, o sea, en la medida $m \cdot v$; pero, por otra parte, el pensar también, como ya hemos visto y volveremos a ver que hace Descartes, lo pensante y lo corpóreo como partes que actúan la una sobre la otra y padecen la una por obra de la otra entra en conflicto con lo que acabamos de decir, conflicto que Descartes elude ignorando adrede, en lo que se refiere a la «conservación» de $m \cdot v$, el carácter vectorial de esa magnitud y considerándola como escalar, de modo que su conservación afectaría solo a la magnitud absoluta y no estaría reñida con cambios de origen extramecánico en lo que se refiere a la dirección y el sentido; tómese esto como muestra de la incompatibilidad entre el núcleo del proyecto cartesiano y eso otro, que Descartes también hace, de hablar de lo pensante y lo extenso como partes ónticas que de algún modo se suman y actúan la una sobre la otra y padecen la una por obra de la otra.

8.3.4. El «cogito» y las ideas

Lo matemático subsiste en calidad de absolutamente cierto; pero ¿qué quiere decir este «absolutamente cierto»? Por de pronto, fácilmente nos imaginamos que quiere decir: que estamos seguros de que es adecuado a la realidad en sí, a la realidad extramental. Sin embargo, no hay en principio

nada de eso; lo único que hemos visto es que las verdades matemáticas son absolutamente necesarias —absolutamente válidas— para la mente y en la mente; dicho burdamente: que la mente no puede (ni siquiera «en sueños» o «alucinada») funcionar de otra manera; ni siquiera en sueños, o en pura imaginación, podemos ver (por ejemplo) un triángulo con dos ángulos rectos.

Al menos en principio, lo único absolutamente cierto de lo que yo pienso es que yo lo pienso; de lo que percibo clara y distintamente es absolutamente cierto que lo percibo clara y distintamente (por lo tanto, ello mismo es absolutamente cierto, pero esta certeza absoluta es algo que tiene lugar *en el proceder de la mente*); de lo que percibo oscura y/o confusamente, es absolutamente cierto que hay una percepción oscura y/o confusa (por lo tanto, que ello mismo es *no* absolutamente cierto). La mente misma es el ámbito de toda verdad (y por lo tanto de toda no verdad). Podría pensarse que con esto, de toda la «realidad», Descartes deja fuera todo excepto un solo ente: el «yo pienso», la mente. Pero no es cierto que Descartes recorte de este modo el ámbito de la realidad; por el contrario, Descartes, con su duda metódica, no disminuye en nada el contenido de lo real; porque *todo* lo que pensamos está en nuestro pensamiento, y, *como presente en el pensamiento*, resiste absolutamente a la duda; por lo tanto, la amplitud de contenido de lo ente no ha cambiado, lo que ha cambiado es el sentido en que *es*, en que es «ente». Lo ente ha quedado reducido a la mente, pero esta reducción no afecta al contenido de lo ente (que sigue siendo el mismo que antes), sino al sentido de «ser»; es el «ser» el que consiste en el proceder de la mente. En la mente, concebida ahora como el ámbito de lo ente en cuanto tal, no como *un ente* determinado, reaparece *todo* lo ente, incluso con aquellas distinciones de las que podría suponerse a primera vista que requieren la noción de una realidad extramental, a saber:

— La distinción entre lo «verdadero» y lo «falso»; porque ahora lo verdadero es lo que la mente percibe *clara y distintamente*; lo no verdadero (lo «incierto») es lo que no responde a este criterio.

— La distinción entre lo «interior» y lo «exterior»; porque la mente percibe en sí misma lo matemático, que es «exterior», no porque se lo atribuya a una realidad substantiva extramental, sino por su mismo

contenido mental, porque es *extensión*, y la extensión es la exterioridad misma. En cambio, la percepción de que yo pienso algo (de que deseo, me imagino, dudo, etc.) es la percepción de algo «interior». La distinción entre lo exterior y lo interior reside en la mente misma; esta ya no es la «interioridad» como una *parte* de lo ente, sino el ámbito de lo ente mismo en cuanto tal; y la «exterioridad» ya no es lo extramental, sino la extensión como ley de la mente misma.

Descartes llama «pensar» y «pensamiento» (*cogitare* y *cogitatio*) a «todo lo que ocurre en nosotros de tal modo que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; por eso no solo entender, querer, imaginar, sino también sentir, es aquí lo mismo que pensar» (*Principia*, 1.ª parte, par. 9). Es, pues, «pensamiento» todo lo que percibimos inmediatamente; y *lo ente* no es en principio otra cosa que lo presente en el pensamiento, es decir: lo determinable, el A o el B, el contenido, el qué, de nuestros pensamientos; «la forma (determinación, contenido, qué) de cada uno de nuestros pensamientos por la percepción inmediata de la cual tenemos conocimiento de estos mismos pensamientos» (*Meditationes*; respuesta a las «segundas» objeciones); y a esta «forma» le llama Descartes IDEA. Observemos:

1. Las *ideas* de Descartes pueden ser «clara y distintamente» percibidas o no serlo. Lo rojo y lo azul (en general: lo empírico) es algo (una idea), pero no percibido clara y distintamente; estaría percibido clara y distintamente cuando lo hubiésemos reducido a algo matemático, es decir: construido en la mente cuando lo hubiésemos reducido a una «combinación de las naturalezas simples». A la idea, de suyo, le pertenece ser clara y distintamente presente; lo empírico es idea porque ha de poder ser reducido a clara y distintamente presente.

2. «Clara y distintamente percibido» quiere decir: indudablemente presente y perfectamente delimitado. Vemos, pues, que la noción cartesiana de *idea* es por una parte la misma de la recepción de Platón: *presencia y determinación*. Incluso envuelve la inmutabilidad, porque lo matemático es aquello que no puede dejar

de ser así ni haber empezado a ser así, y no puede precisamente porque es *absolutamente* cierto, necesario.

3. Pero, por otra parte, vemos que es una *nueva* versión de la noción «platónica»: en Descartes la presencia es la certeza de la mente, y la determinación es la determinación en el proceder de la mente. El «ser» consiste en el proceder de la mente.

En el latín de la filosofía (incluido el de los filósofos del siglo XVII) *res* es aquello que tiene un *quid*, una esencia, unos rasgos característicos, y *realitas* es el *quid*, la esencia, el conjunto de rasgos característicos. A la *realitas* de las ideas la llama Descartes *realitas obiectiva*, y lo hace en principio en concordancia con el uso de *obiectum* que arriba hemos caracterizado como el *todavía* efectivo en Descartes, es decir, precisamente no como el específicamente moderno, hasta tal punto que contrapone la *realitas obiectiva* a la *realitas formalis* o *actualis*, que sería la por así decir extramental; la falta de un estatuto ontológico preciso para este segundo tipo de *realitas*, y, lo que es lo mismo, la falta de claridad de la atribución de un carácter específico y limitado al primer tipo, son problemas de la misma índole que los provocados —como vimos— por el hablar de lo pensante y lo extenso como partes ónticas, etc.

8.3.5. *Dios y las substancias*

La tensión, interna al pensamiento de Descartes, con cuya mención (y no primera mención) cerrábamos el apartado precedente se manifiesta también en que la *duda* se formule como duda acerca de la adecuación de nuestras representaciones a una realidad extramental. Después de haber reconocido que todo lo empírico es dudoso, y por lo tanto haberse quedado con las verdades matemáticas, el paso siguiente (que es reducir la validez absoluta de estas a ley *de la mente*) Descartes lo da en efecto, pero lo da del siguiente modo:

Cierto que las verdades matemáticas son válidas en el sentido de que *no podemos* ponerlas en duda, es decir: que su validez es ley absoluta de la

mente; la mente está constituida de tal modo que *no puede* dudar de esas verdades. Pero podría ser que eso no correspondiese a una realidad en sí, es decir: que nuestra mente estuviese en sí misma constituida de forma que se equivocase; podría ser que nuestra mente hubiese sido hecha (así lo dice Descartes) por un «engañador», que la hubiese hecho de forma que necesariamente hubiese de pensar cosas que no son «verdad» (y aquí «verdad» quiere decir: adecuadas a la «realidad en sí»).

Puestos a dudar de todo aquello de lo que *se pueda* dudar, solo hay una cosa de la que es absolutamente imposible dudar: podrá ser falso todo lo que yo pienso, pero lo que es indudable absolutamente es que yo lo pienso; si, al pensar lo que pienso, me equivoco (como si no me equivoco), es que efectivamente pienso eso que pienso. Nos quedamos con una sola cosa absolutamente cierta: *yo pienso* (*ego cogito*), y esto quiere decir: *yo soy, yo existo* (*ego sum, ego existo*); pero bien entendido que este «yo soy, yo existo» no quiere decir otra cosa que «yo pienso»; en la fórmula «pienso, luego soy» (*cogito, ergo sum*: je pense, done je suis), que se ha hecho la más conocida, el *ergo* no debe ser tomado como expresión del paso de una cosa a otra distinta; vamos a detenernos un poco en esto:

«Ser» es un término demasiado problemático para que se pueda no tomarlo de maneras diferentes según el caso; el «ser» de una piedra no es igual que el «ser» de un pensamiento. En la frase «pienso, luego soy», «pienso» nos dice precisamente en qué modo hay que entender el «ser» enunciado en «soy»: «soy» en el sentido de que «pienso» y en la medida en que «pienso»; la frase dice: yo pienso y por eso (es decir, en ese sentido, en cuanto que pienso) soy. Mi «ser» no consiste en otra cosa que en eso que Descartes llama «pensar».

En consecuencia: lo que «soy», lo que «es» sin lugar a dudas, no solo no es mi cuerpo ni ninguno de sus fenómenos (todo eso es empírico, y por lo tanto ha caído ya en el primer paso de la duda), sino que ni siquiera es mi alma entendida en algún sentido filosófico o teológico anterior; es solamente aquello de lo que no puedo dudar en absoluto, a saber; que dudo, afirmo, niego, me imagino, siento, quiero, etc., en una palabra: que *pienso*; y ciertamente que pienso A, B o C; es decir: las ideas, *en cuanto puramente ideas*, son absolutamente ciertas.

Descartes considera que, si demuestra (es decir: si descubre que es absolutamente indudable) que la mente no puede estar engañosamente constituida, entonces por lo menos las verdades matemáticas tendrán validez para la «realidad en sí»; y que esto puede demostrarlo demostrando que la mente y el mundo han sido hechos por un ser infinito, bueno, que, por ser bueno, no puede querer engañar y, por ser infinito, hace precisamente aquello que quiere. Y entonces Descartes se pone a demostrar la existencia de Dios, pero, naturalmente, a partir solo del *cogito* y de las ideas, ya que de momento no admite otra realidad; en esto el planteamiento es moderno, cartesiano: La «demostración de la existencia de Dios» ha de consistir en poner de manifiesto que *la mente no puede dudar* de la existencia de Dios. Pero los elementos empleados en la prueba son en gran parte medievales, y la incoherencia ontológica de que usa Descartes va a saltar a la vista. Y a la noción misma de una realidad «en sí» aparece en Descartes sin una ontología: Descartes no se pregunta en qué consiste el «ser» de esta realidad, sino que se limita a tomar de la tradición escolástica, tal como le viene y sin muchas averiguaciones, la noción de tal realidad, como lo indican sus propias expresiones: «la realidad *que los filósofos llaman* actual o formal» (*Meditat*. III; lo que hemos subrayado fue añadido por Descartes en la traducción francesa); «los filósofos» son los escolásticos, y la «realidad actual o formal» es la realidad definida como tal por las nociones ontológicas de *forma* y *actus*; pero Descartes no se pregunta acerca de estas nociones; lo único que parece interesarle es que se trata de una realidad «en sí», independiente del proceder de la mente; Descartes yuxtapone y contrapone esta «realidad» a la ya citada «realidad objetiva», que es la realidad propia de las ideas.

Veamos cómo dispone Descartes sus «pruebas de la existencia de Dios»:

> 1.ª Es verdad aquello que percibimos clara y distintamente. De un triángulo percibimos clara y distintamente que sus ángulos suman dos rectos (por lo tanto esto es verdad), pero de un triángulo no percibimos clara y distintamente que «exista realmente», en la «realidad en sí» (es decir: tal cosa no se puede intuir a partir de la

pura noción de triángulo). En cambio, de Dios sí, porque la noción misma de Dios incluye la existencia; en efecto: la noción de Dios es la de un ser necesario, o, dicho de otro modo, la de un ser infinito en todos los aspectos, cuando el hecho de «no existir» sería una limitación.

2.ª

Presupuestos:

a) Descartes introduce el principio de que todo cuanto «existe» tiene que tener una causa de su existencia.

b) Además, como la *realitas objectiva* para él es realidad real, la concibe ahora como una especie de existencia y, por lo tanto, exige que las ideas tengan una causa eficiente.

c) Introduce la idea medieval de una jerarquía de lo ente: la causa no puede ser «inferior» al efecto, no puede tener «menos realidad» que él: si A es causa de B, es preciso que toda perfección (todo «ser», no lo que sea pura negación) de B esté contenido en A.

d) Lo dicho en *c)* se aplica también a la causa de una idea: su realidad no puede ser inferior a la realidad (objetiva) de la idea en cuestión. Ahora bien, Descartes sostiene que la realidad de la causa como causa, incluso la de la causa de una idea (al menos de su causa «primera») tiene que ser realidad *actual* o *formal*. El motivo de esto último es claro: el actuar eficientemente, la producción «real» de algo, no corresponde al modo de ser que se puede adjudicar a las ideas; la derivación a partir de una idea es lógico-deductiva, no física o metafísica.

e) Descartes admite que en la causa la realidad del efecto puede estar no «formalmente» sino «eminentemente», noción que se comprenderá con la siguiente tesis (para la cual está hecha): las perfecciones que hay en Dios las hay en Dios «eminentemente», es decir: podemos decir que Dios es bueno, sabio, etc., pero no en el sentido en que nosotros concebimos estas cosas, sino en el sentido de que Dios, en la unidad de su naturaleza, abarca y supera, por su misma infinitud, esas perfecciones.

Prueba:

En virtud de *a* y *b*, mi idea de Dios tiene que tener una causa. Y, en virtud de *c* y *d*, esa causa tiene que contener formalmente (o, en virtud de *e*, eminentemente) toda la perfección que objetivamente contiene la idea misma; luego la causa no puedo ser yo mismo, porque yo no tengo toda esa perfección; tiene que ser Dios mismo, pues solo él tiene toda la perfección que encierra la idea en cuestión.

3.ª

Presupuestos (a añadir a los de la prueba anterior):

f) En esa jerarquía de lo ente admitida en *c)*, la «substancia» (que Descartes considera simplemente como el *sujeto* de «propiedades, cualidades o atributos») siempre es superior («más ente») que las «propiedades, cualidades o atributos». No intentemos aplicar aquí la distinción aristotélica entre «ser en» y «decirse de»; Descartes la ignora, y la razón histórica de ello es, más o menos, la siguiente:

La Edad Media había llamado «accidente» a lo que *es en* un sujeto, y había establecido que la substancia —por el hecho de ser substancia— es superior al accidente; en principio no es lo mismo «accidente» que atributo en general («animal» es un atributo de Pedro, pero no es un accidente, sino el «género»); pero, al quedar descartada la «esencia» por el nominalismo, ya no hay diferencia fundamental entre los atributos esenciales (género, especie, propiedad) y los accidentes, con lo que Descartes se considera autorizado a extender la jerarquía substancia-accidente a substancia-atributo en general.

g) La existencia de algo en cualquier momento, y no solo su empezar a existir, requiere una causa; las cosas no siguen existiendo por inercia. Cada momento del tiempo es independiente del anterior, de modo que hace falta *el mismo poder* para «conservar» una cosa que para producirla.

Prueba:

Yo tengo la idea de perfecciones que yo no tengo.

No tengo el poder de darme esas perfecciones; si lo tuviera, me las habría dado, porque el bien claramente conocido mueve infaliblemente la voluntad.

Si no tengo el poder de darme ciertas perfecciones (que son atributos), menos aún (por *f* y *c*) tendré el poder de producirme a mí mismo (que soy una substancia).

Si no tengo el poder de producirme a mí mismo, tampoco tengo (por *g*) el poder de conservarme.

Luego quien me conserva es otro.

Y este otro, si tiene el poder de conservarme, tiene también (por *g*) el de producirme.

Y, si tiene el poder de producirme, siendo yo una substancia, tendrá también (por *f* y *c*) el poder de dar todas esas perfecciones que a mí me faltan (que son atributos).

Por otra parte, si la noción de esas perfecciones está en mí, está también en aquel que me conserva (por *c*).

Por el axioma de que el bien claramente conocido mueve infaliblemente la voluntad, es imposible pensar que alguien, teniendo la noción de ciertas perfecciones y el poder de darlas, no tenga esas perfecciones.

Luego aquel que me conserva tiene todas las perfecciones que yo puedo concebir.

Y aquello que posee todas las perfecciones concebibles es lo que llamamos «Dios».

Según el método, la *extensión* debía constituir el único «ser» de lo que percibimos como exterior, porque es todo lo que percibimos clara y distintamente de ello. Asimismo, el «yo pienso», el *cogito*, debía ser el único «ser» de mí mismo, porque es lo único que percibimos clara y distintamente como tal. Pero entretanto se ha metido por medio —sin interrogación ontológica— la noción de «cosa en sí», de *substancia*. Y, así, en la obra posterior de Descartes (marcadamente en los *Principia*) encontramos ya el siguiente esquema:

Substancia es «aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir» (*Princ*., 1.ª parte, par. 51). Esto no se puede decir «en el mismo sentido» de Dios y de lo creado (noción medieval de «analogía»): en lo creado es substancia aquello que para existir no necesita de otra cosa creada. La substancia es el sujeto al cual atribuimos estos o aquellos «atributos»; la substancia no es conocida de otro modo que por sus atributos, y toda substancia tiene un atributo fundamental que la define y que está supuesto en todo lo que podamos decir de ella. Sabemos que hay *dos* realidades conocidas que no se pueden reducir la una a la otra y a las cuales se puede reducir todo lo demás, a saber: la *extensión* y el *pensamiento* (el método ha demostrado, en efecto, que todo lo que no es el pensamiento tiene que ser reducible a extensión); habrá, pues, precisamente dos substancias: aquella cuyo atributo definitorio es el pensamiento y aquella cuyo atributo definitorio es la extensión; a la primera la llama Descartes *res cogitans*, a la segunda *res extensa*. Todos los demás caracteres o disposiciones de cada substancia *suponen* el atributo fundamental; son como las diversas *maneras* en que tiene lugar la substancia definida por el atributo fundamental; Descartes los llama *modi* («modos»); toda configuración espacial determinada (toda figura) es un *modus* de la *res extensa*; todo pensamiento determinado es un *modus* de la *res cogitans*.

La *res cogitans* abarca exclusivamente el pensamiento, que en el amplio sentido que le da Descartes coincide con «lo psíquico», mejor dicho: Descartes funda así la noción de lo que luego será «lo psíquico», en particular su esencial independencia con respecto a toda extensión. Y todo lo que no es el pensamiento es la *res extensa*, por lo tanto es reducible a leyes matemático-mecánicas (todo, inclusive mi cuerpo, los animales, las plantas), y de tal modo que el verdadero conocimiento (claro y distinto) de ello consiste en reducirlo a tales leyes. Así como la *res cogitans* (el «alma») es totalmente ajena a toda extensión, también todo cuerpo (inclusive «mi» cuerpo) forma parte absolutamente y exclusivamente del mundo material (extenso); Descartes niega que el alma sea el principio del movimiento del cuerpo vivo, el principio de la vida; incluso niega que la muerte consista en la separación del alma (él piensa que consiste en que la máquina del cuerpo deja de funcionar). No nos da ninguna explicación convincente de cómo

puede el alma actuar sobre el cuerpo o padecer a causa de los movimientos que tienen lugar en el cuerpo, pero es claro que no tiene más remedio que admitir que esto ocurre, y es claro que lo admite de hecho; cuando el alma *padece* a causa de los movimientos que tienen lugar en el cuerpo es cuando decimos que tiene «pasiones» (*passiones*; verbo *pati*: «padecer»).

Descartes distingue dos modos generales de pensamiento: la percepción (por el entendimiento) y la determinación (por la voluntad); en lo primero entran el sentir, el imaginar, el concebir; en lo segundo entran no solo desear, odiar, sino *también afirmar, negar, dudar*: el *asentimiento* o el *no asentimiento* (el *juicio*) es cosa de la voluntad; en efecto:

Cuando percibimos algo clara y distintamente, precisamente sobre aquello que percibimos clara y distintamente la posibilidad de dudar está excluida; pero son pocas las cosas que percibimos clara y distintamente, y sin embargo nos pronunciamos constantemente sobre muchas cosas, asentimos a muchas cosas de las cuales *podríamos* dudar; en esto reside la posibilidad del error: en que podemos pronunciarnos —y de hecho nos pronunciamos siempre— sobre cosas que no se nos presentan como absolutamente indudables; en otras palabras: nuestra voluntad tiene un campo de acción mucho más amplio que el de nuestra percepción clara y distinta, un campo de acción en cierto modo infinito, puesto que nada nos impide pronunciarnos sobre cualquier cosa.

Esta distinción entre dos modos de pensamiento, y la importancia que adquiere la voluntad en la filosofía de Descartes tienen el siguiente significado:

Lo percibido clara y distintamente es presente en la mente, pero al mismo tiempo (hemos insistido mucho en ello) no es nada «mío», particular y en cierto modo arbitrario; por este lado el pensamiento finito podrá ser mera presencia de un pensamiento *absoluto* (como que lo percibido clara y distintamente es válido *absolutamente*). Y, sin embargo, la *res cogitans* finita es para Descartes una *substancia*, algo que se afirma como independiente en su ser, como *yo*; para esto es preciso que en el pensamiento haya algo que no es la necesidad, lo absoluto sino la libertad de decisión, lo contingente, el arbitrio. La libertad de la voluntad, según Descartes, se conoce sin prueba: su conocimento forma parte de la propia

evidencia del *cogito*, ya que la *duda* misma, en la que se produce esa evidencia, es una decisión libre.

Dios es *res cogitans infinita*; por lo tanto es voluntad infinita; infinita no solo en su campo de aplicación, sino también en su poder; en Dios no hay distinción entre la libre decisión y el conocimiento de lo que *es* (entre «voluntad» y «entendimiento»), porque todo lo que él decide es absolutamente por el hecho de que él lo decide; y a la inversa: todo lo que es es porque Dios lo ha querido; incluso las verdades necesarias, las cosas que *tienen que* ser como son y no pueden ser pensadas de otra manera (como las verdades matemáticas): son necesariamente así porque Dios lo ha querido.

8.4. En torno al cartesianismo

8.4.1. Hobbes

Thomas Hobbes (1588-1679), inglés, es, quizá, el primer «materialista» en el sentido moderno de la palabra. Su negación de la existencia de algo que no sea «cuerpo» responde en principio a que solo el «cuerpo» es tratable matemáticamente, porque solo lo corpóreo, lo extenso, es cantidad. El principio de conservación de la materia responde en Hobbes a la misma exigencia de tratabilidad matemática que en Galileo, y el movimiento que Hobbes considera como la consistencia última de todo proceso es el cambio de lugar, geométricamente definible, de las partículas materiales.

Ahora bien, Hobbes convierte en seguida la tesis de la corporeidad de todo, que en principio era una tesis metodológica, en una tesis acerca de la «realidad en sí», independientemente del proceder de la mente. El viraje substancialista que veíamos en Descartes lo realiza también Hobbes, pero lo realiza en provecho exclusivo de la substancia corpórea, sin admitir otra cosa que lo corpóreo. Hobbes admite el «pienso, luego soy» cartesiano, pero añade: soy, luego soy cuerpo; cuerpo que piensa, pero exclusivamente cuerpo; el pensamiento mismo es un proceso material.

Si «lo real» es cuerpo y el pensamiento también es algo corporal, el único «conocimiento» consiste en que el pensamiento sea afectado por la cosa, es decir: consiste en la sensación. Ahora bien, Hobbes admite que la sensación no constituye ciencia, porque

es algo incierto, mudable, etc., y que la ciencia es elaboración del entendimiento, tal como lo admitían Galileo y Descartes. Hobbes resuelve la contradicción afirmando que el sistema científico es *convencional*, que no versa sobre las cosas, sino sobre signos y relaciones entre signos. Hobbes afirma, totalmente en el espíritu de la Física matemática, que comprender algo es producirlo en la mente, y afirma en general todo lo relativo a la estructura matemática del saber; y admite, desde luego, que esta estructura no es dada por los sentidos, y que sus exigencias de rigor responden a una ley de la mente misma; pero niega que esta estructura, este sistema, sea el sistema de la realidad misma; es solo un convenio, ciertamente variable, aunque debe responder a dos condiciones: el propio rigor interno (lógico-matemático) y la adecuación de los resultados a la experiencia.

8.4.2. El ocasionalismo. Malebranche

Con su viraje substancialista, Descartes dejaba planteado el problema que puede formularse así:

Por una parte:

Es esencial al sistema cartesiano la absoluta independencia de las dos substancias creadas entre sí. No son dos entes que estén uno al lado del otro en un «espacio» común y que, por lo tanto, puedan tocarse, mezclarse, etc., sino que el mismo modo de ser de cada uno (*extensio* y *cogitatio* respectivamente) es enteramente distinto del del otro. No se limitan entre sí, no son partes de ningún todo. Coherentemente, Descartes concibe la *res extensa* como regida por leyes puramente mecánicas, y la *res cogitans* como absolutamente ajena a lo mecánico. Parece, pues, claro que no tiene ni siquiera sentido pensar en un contacto y recíproco influjo entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

Por otra parte:

a) Una modificación en la *res extensa*, en cuanto es percibida, determina una modificación en la *res cogitans*.

b) Inversamente, de un pensamiento parece que puede seguirse un movimiento corporal.

¿Cómo es posible una conexión causal entre las dos substancias, una influencia de una de ellas sobre la otra?

En el sistema metafísico de Descartes, lo único que tenía que ver con las dos substancias creadas era el Creador; Dios es a la vez creador de la *res cogitans* y de la *res extensa*; todo lo que pasa en la una o en la otra está en definitiva ordenado por su voluntad eterna. En consecuencia, el «ocasionalismo» (*Arnold Geulincx*, 1624-1669) resuelve así el problema planteado:

No hay acción causal de los *modi* de una substancia creada sobre los de la otra. La coincidencia entre lo que ocurre de un lado y lo que ocurre de otro solo responde a la voluntad omnipotente de Dios; el pinchazo no es la causa del dolor, sino solo la «ocasión» en la cual Dios ha querido (en su voluntad eterna e infinita) que en mi mente se produjese una sensación de dolor.

Este planteamiento se amplía a la causalidad dentro de la *res extensa*:

Cuando decimos que una cosa «produce» una modificación de otra cosa (por ejemplo: una bola, al chocar contra otra, la pone en movimiento), nos valemos de una expresión figurada. En rigor, las cosas no «producen» nada; lo que ocurre es que al movimiento «productor» sigue el movimiento «producido» en virtud de las leyes naturales, del orden de la naturaleza; y el orden de la naturaleza es la voluntad de Dios, es así porque Dios lo ha querido; por lo tanto, Dios es la única causa verdadera.

En *Nicolás Malebranche* (1638-1715, fraile oratoriano) todo esto se combina con ideas agustinianas.

Agustín había citado las verdades matemáticas (por el hecho de que son inmutables) como prueba de la presencia de Dios en el alma. En Descartes todas las *ideas*, en cuanto sean clara y distintamente percibidas, habrán de mostrarse del tipo de las verdades matemáticas. Pues bien, Malebranche considera a Dios como el ámbito de las ideas y considera la percepción de las ideas como visión en Dios.

Las verdades necesarias se refieren a la extensión; Malebranche niega que podamos deducir (construir) por un proceder necesario los hechos

psíquicos, cosa que tampoco había afirmado Descartes. Y la extensión es algo inteligible, inmutable, infinito; como tal, Malebranche la considera un *modus* de Dios mismo; es en Dios donde conocemos las leyes de la extensión, las verdades matemáticas. El pretendido proceder *absoluto* de la mente no es en realidad *de la mente* en sí misma, la cual es algo mudable y contingente, sino que es presencia de lo absoluto (= de Dios), porque la mente «está en Dios», Dios es «el lugar de los espíritus».

El punto de partida de Malebranche es fundamentalmente cartesiano: la verdad como certeza, la certeza de la percepción como claridad y distinción, el conocimiento como conocimiento de las ideas (estas en sentido cartesiano, aunque situadas en otra parte), la extensión como el verdadero ser de lo corpóreo. Pero, tomando rigurosamente lo de que tanto el espíritu como los cuerpos son cosas creadas, afirmación de la que se hizo responsable Descartes, Malebranche hace notar que nada creado puede ser *absoluto*, y que es preciso hacer residir lo absoluto en Dios, a saber: las verdades matemáticas en un *modus* de Dios, el proceder absoluto de la mente en una «visión en Dios».

8.4.3. La filosofía de la fe: Pascal

> Blaise Pascal (1623-1662) es autor de trabajos matemáticos y físico-matemáticos. Sus *Provinciales*, serie de panfletos en relación con la disputa del jansenismo y el papel de los jesuitas en ella, son a la vez una obra maestra del escribir bien y una espléndida denuncia del juego sucio. Los textos más propiamente filosóficos de Pascal son fragmentos no publicados por él y que se han recogido bajo el título general de *Pensées* («Pensamientos»).

A aquello de lo que hemos dicho que filosóficamente comienza en Descartes (llámese ello la modernidad o comoquiera que se lo llame) Pascal pertenece tan decididamente como Descartes. Por otra parte, Pascal tiene en común con Descartes el que, aunque de maneras radicalmente distintas en uno y otro, el ámbito de la certeza, de lo claro y distinto, aparece en ambos

como un ámbito, esto es, como algo en cierta manera circunscrito. En Descartes ello era el que de todos modos, y aun a costa de incoherencias, se mantenía la noción de algo así como «otra» realidad; ahora bien, Descartes buscaba una especie de arreglo escolar o doctrinal del problema de esa alteridad; Pascal no busca tal cosa, sino que acepta la incerteza radical.

La matemática sigue siendo ese proceder seguro, cierto, que era para Descartes; es la única certeza de que somos capaces: «lo que sobrepasa la geometría nos sobrepasa a nosotros» (*Ce qui passe la géométrie nous surpasse*). Pero el ideal de certeza que la matemática nos presenta no tiene una validez absoluta; es la única certeza, pero no *lo* único de la existencia humana; y, si no es lo único, esto quiere decir que es algo a lo que puede concederse, dentro de esa existencia, uno u otro valor; y esto quiere decir que la decisión, el criterio, está más allá, más en el fondo del ser humano; el núcleo del ser humano («el corazón», dice Pascal) es algo más fundamental que la matemática; la Razón (la matemática) está subordinada a algo más profundo.

El hecho mismo de que los postulados absolutos de la matemática (como que el espacio tenga precisamente tres dimensiones) son «sentidos» sin que puedan ser demostrados responde, según Pascal, a que la matemática es algo fundado, no el fundamento. Pero la capacidad de «sentir» con el «corazón», a la que Pascal llama «esprit de finesse» (en contraposición al «esprit de géométrie»), tiene su campo propio en cierto tipo de problemas que la matemática ni siquiera roza.

En efecto, por lo que se refiere al problema esencial del hombre, el de decidir acerca de su propia existencia (digamos: el problema ético), la matemática no tiene nada que decir. La matemática es como un instrumento que puede servir igual a esto que a aquello.

Pues bien, si, del ámbito «absolutamente cierto» de la matemática, pasamos a ese otro ámbito en el que se decide acerca del valor de la matemática misma, porque se decide pura y simplemente acerca de la propia existencia, entonces aquella seguridad cartesiana se trueca en la más radical incertidumbre, y la consecuencia lógica se ve substituida por la más flagrante contradicción; el hombre busca necesariamente algo que precisamente jamás encuentra; quiere en el fondo aquello que en realidad

no quiere; hay el derecho, pero lo único que hay es el poder; en una sola fórmula: el hombre no puede nunca ser efectivamente aquello que siempre puede ser. Y aquí encuentra su lugar la doctrina agustiniana de la Gracia: de acuerdo en que el pecado original es una contradicción, pero no es sino la contradicción que el hombre mismo es: puede y no puede, quiere y no quiere; ese dogma es incomprensible, pero la naturaleza humana sin él es aún más incomprensible; incomprensible no al nivel de la matemática (que no tiene aquí nada que decir ni que comprender), sino al del «corazón», es decir: imposible de conducir, de decidir, de vivir. El hombre no tiene otro remedio que apostar por la fe, una apuesta en la que, al menos, no hay nada que perder, porque ¿qué puede perder el hombre, si, como hemos visto nada tiene, nada es seguro para él?

Incluso con su «lógica del corazón», Pascal sigue siendo en cierto modo cartesiano, porque todo en él arranca del análisis de la mente solo que en la mente descubre algo más profundo que la Razón, más profundo que la matemática. Y es cartesiano también en las limitaciones de su cartesianismo, a saber: en la distinción entre la verdad del proceder absolutamente cierto de la mente y la verdad a secas; el rodeo que Descartes da a través de un Dios presuntamente demostrable por la Razón, lo da Pascal a través del «corazón» y de la fe; pero, si el rodeo de Descartes salvaba discutiblemente la certeza, el de Pascal la condena: la última palabra, sin la fe, es el *escepticismo*, la convicción de la incertidumbre absoluta; los escépticos antiguos tenían razón, según Pascal, porque antes del Cristianismo no se podía estar cierto de nada.

9. Racionalismo y empirismo

9.1. Spinoza

Benito Spinoza (1632-1677), de familia judía procedente de la península ibérica, nació en Amsterdam. Fue expulsado de la comunidad judía por su doctrina. Trabajó como óptico.

Obras (por orden cronológico de composición, no de publicación):

Breve tratado de Dios, del hombre y de su felicidad, obra, al parecer, muy temprana, pero no encontrada (en traducción holandesa) hasta el siglo XIX.

Tractatus de intellectus emmendatione («Tratado de la reforma del entendimiento»), publicado póstumamente y no acabado.

Tractatus theologico-politicus, publicado anónimamente en 1670.

Renati Cartesii Principia philosophiae. Cogitata metaphysica («Los “Principios de la filosofía” de Descartes. Pensamientos metafísicos»), el único escrito de Spinoza publicado con su nombre durante su vida (en 1663). La primera parte del título corresponde a una especie de sumario de los «Principios» de Descartes; la segunda corresponde a un apéndice en el que Spinoza expone sus propios puntos de vista.

Ethica ordine geometrico demonstrata («Ética demostrada según el orden geométrico»), publicada póstumamente. Lo de «ordine geometrico» se refiere a que el contenido está expuesto de un modo semejante a como se hace en geometría: primero presenta «definiciones», luego «axiomas», y a partir de ambas cosas demuestra deductivamente «proposiciones». La «Ética» es la obra

más amplia (y, globalmente considerada, la más importante) de Spinoza.

El punto de partida del *Tractatus de intellectus emmendatione*, y de la filosofía de Spinoza en general, es que la verdad del pensamiento no consiste en la adecuación a una cosa exterior al pensamiento, sino que reside en el pensamiento mismo. En el pensamiento mismo, y con arreglo a su misma naturaleza y no a ninguna otra cosa, distinguimos entre lo verdadero y lo falso. Por lo tanto, el tema de una teoría de la verdad (= de una filosofía) no es «las cosas», sino el entendimiento mismo, el proceder mismo de la mente, en el cual se da lo verdadero como verdadero y lo falso como falso.

Para explicar la doctrina de Spinoza vamos a partir de la noción de *presencia* como *producirse* (lo que en Grecia era *phýsis*), pero, puesto que estamos dentro de la filosofía moderna, este «producirse» ha de consistir en el proceder de la mente misma. Algo es cuando su producirse tiene lugar en el proceder de la mente, y precisamente en el proceder absoluto, del que no cabe dudar, por lo tanto en aquel proceder que no depende en su constitución de ningún hecho contingente, o sea: en el proceder *puro* de la mente según sus propias leyes, en el *entendimiento*. Y aquí tenemos de nuevo la diferencia entre lo matemático y lo empírico: lo matemático *se produce* (se construye, se genera) en el entendimiento mismo; decimos «se produce» en el sentido en que una circunferencia se produce por el movimiento de un segmento manteniendo fijo uno de sus extremos, o una esfera por el movimiento de un semicírculo manteniendo fijo el diámetro.

Aristóteles había entendido el *eîdos* como *morphé*, el aspecto como establecerse en un aspecto, el ser como llegar a ser. Spinoza, dentro de su ámbito, también entiende el ser como producirse, llegar a ser, la determinación como génesis. Para Spinoza, la «definición» de una figura no consiste en unas características que la distingan estáticamente de toda otra (como: circunferencia es una línea cuyos puntos están todos a una misma distancia de otro dado), sino en la construcción —la génesis— de la figura (p. ej.: la circunferencia se produce por el movimiento de un segmento manteniendo fijo uno de sus extremos). Lo verdadero, para Spinoza, es

presente en el entendimiento en el sentido de que es construido —de que *se produce*— en el entendimiento; no es simplemente «percibido», sino *concebido*; su presencia no es simplemente *perceptio*, sino *conceptus*. Observemos:

1. Lo así definido *es*, porque la definición misma contiene su *ser*, su aparecer, su darse efectivamente. En una definición que se limitase a dar unas características suficientemente distintivas (es decir: en lo que, para Spinoza, *no* es la definición propiamente dicha) quedaría sin decidir la cuestión de si hay realmente (= de si puede construirse en la mente) algún objeto que reúna esas características, que satisfaga esa definición. En cambio la definición en sentido spinoziano lleva en sí misma la garantía de la realidad efectiva del objeto, porque no es sino la génesis del objeto mismo.

2. El «concepto» (*conceptus*) de que habla Spinoza no es (como es el «concepto» escolástico) una representación universal. La doctrina escolástica del «conocimiento universal» es en definitiva empirista, porque en ella lo «universal» son rasgos de contenido empírico, tomados de la experiencia y válidos precisamente para una multitud de objetos empíricos; Spinoza (como también Descartes) diría, de acuerdo con el nominalismo, que de esta manera lo único que se obtiene es un conocimiento más vago y difuso de lo concreto mismo. Lo empírico, según Descartes y Spinoza, no *es* absolutamente, pero no por ser concreto, sino por ser empírico. También una circunferencia (*esta* o *aquella* circunferencia) es algo concreto, aunque no en la experiencia. El verdadero conocimiento, en Descartes y Spinoza, no «se eleva» por encima de lo concreto a determinaciones universales, sino que construye en la mente (matemáticamente) lo concreto mismo.

Continuamos ahora la iniciada comparación con Aristóteles. En Spinoza se trata de un «llegar a ser» racional puro, no «físico». Lo que pertenece al «llegar a ser» de algo se llamaba en Aristóteles «causa»; este es el papel que desempeña en Spinoza el punto (y la ley de su movimiento) en el llegar a ser de la línea, la línea (y la ley de su movimiento) en el llegar a ser de la superficie, etc. Esta será, por lo tanto, la idea spinoziana de causa. La Escolástica hubiera distinguido entre «el fundamento (*ratio*) de que algo sea» y «el fundamento (*ratio*) por el cual conocemos que (o cómo) algo es»,

entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*; para Spinoza no hay tal distinción: la supuesta *ratio essendi* sería simplemente la causa física empíricamente constatada, y ¿cómo puede la experiencia darnos que una cosa es *causa* de otra?; lo único que nos da la experiencia es que un «hecho» se produce *de hecho* a continuación de otro «hecho», pero no nos da ninguna conexión necesaria entre ambos, solo —quizá— una sucesión que se ha repetido muchas veces; en cambio, la construcción en la mente es la necesidad misma del ser de la cosa.

El *orden causal*, en Spinoza, es, pues, el orden de la construcción en la mente misma. Este orden es el orden «de las ideas», el proceder de la mente, pero es al mismo tiempo el orden de las cosas, porque lo que aparece y se construye en ese orden es lo verdadero, y su verdad consiste en que aparece y se construye en ese orden. Así pues, un mismo orden es a la vez el orden de las ideas y el orden de las cosas: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* («el orden y la conexión de las ideas es lo mismo que el orden y la conexión de las cosas»).

Recordemos la actitud vacilante de Descartes por lo que se refiere a la noción de «causa». Dentro del «método» parece no haber otra «causalidad» que la deducción racional-matemática. Luego, en las «pruebas de la existencia de Dios», Descartes se pregunta por la causa de que algo exista, en términos bastante indeterminados, pero que hacen pensar en la «causa eficiente» medieval. Cuando llega a plantear la cuestión de la «causa» de Dios mismo, la vacilación salta a la vista incluso en la fórmula: «la propia inmensidad de la naturaleza de Dios es la causa o la razón de que no tenga necesidad de ninguna causa» (cf. 8.3.5). Desde el punto de vista medieval, lo que cabe decir es que Dios no tiene causa. Desde el punto de vista spinoziano, si se admite que la propia noción de Dios envuelve la existencia necesaria (argumento ontológico), hay que admitir que Dios es *causa sui* («causa de sí mismo»), porque es de la propia idea de Dios de donde *se sigue* necesariamente su existencia. «Por causa de sí entiendo —dice Spinoza— aquello cuya esencia envuelve la existencia, o sea: aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente».

Hemos visto que en Spinoza el «ser» es un «llegar a ser», un movimiento, pero que este movimiento (que en Aristóteles era la *phýsis*) en

Spinoza no es sino el *proceder absoluto de la mente*. El movimiento de un punto según cierta ley, que da lugar a cierta línea, la cual es así matemáticamente definida (es decir: *presente*), no tiene nada que ver con el movimiento físico de algo material. El «movimiento» matemático no tiene un orden de sucesión fijo de las posiciones (la línea es la misma si empezamos a «trazarla» por A que si empezamos por B o por C, y sigamos por donde sigamos), no hay antes y después dentro de ese movimiento; y el movimiento que engendra la línea no solo no tiene un antes y un después dentro de sí, sino que tampoco tiene localización alguna en el tiempo, es —por así decir— una «verdad eterna», *siempre* es así. El conocimiento verdadero, el conocimiento matemático, es un conocimiento de las cosas *sub specie aeterni* («bajo la forma de lo eterno», es decir: conocimiento de lo ente en cuanto eterno, atemporal); el tiempo pertenece solo a la experiencia, no al conocimiento verdadero.

Continuando con la transposición de conceptos de procedencia aristotélica a clave racionalista, veamos ahora qué pasa con el concepto de *substancia*. En Aristóteles, la *ousía* era aquello cuyo ser no *supone* el ser de otra cosa, aquello que no requiere sujeto (= su-puesto). Como en Spinoza el ser es construcción en la mente (*conceptus*), Spinoza define la substancia así:

«Por substancia entiendo aquello que es en sí y *se concibe por sí*; esto es: aquello *cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, a partir del cual deba formarse*». (Subrayamos nosotros, no Spinoza; «concepto» es, naturalmente, el *conceptus* de Spinoza, no la «representación universal»).

La substancia no es conocida de otro modo que por su(s) «atributo(s)»; «Por atributo entiendo —dice Spinoza— aquello que el entendimiento percibe de la substancia como constitutivo de su esencia». La noción spinoziana de atributo corresponde lejanamente a la noción aristotélica de «lo que *se dice* de un sujeto» (distinto de: «lo que *es en* un sujeto»). En cambio: «Por *modo* entiendo —continúa Spinoza— las afecciones de la substancia, o sea: aquello que *es en* otra cosa, *por la cual también es concebido*» (Subrayamos nosotros).

Pasamos ahora a considerar las dos pretendidas substancias (creadas) de Descartes: la *res cogitans* y la *res extensa*.

Es cierto que pensamiento y extensión son dos «algo» conocidos y que no se construyen el uno a partir del otro; tampoco se limitan el uno al otro. Lo que Descartes demostraba perfectamente es que extensión y pensamiento son dos contenidos (o dos tipos de contenido) de conocimiento irreductibles el uno al otro; por lo tanto, son, al menos, dos *atributos* en el sentido de Spinoza; pero ¿se sigue de ahí que sean cada uno atributo de una substancia distinta? Spinoza ya ha dicho que «el orden y la conexión de las ideas» y «el orden y la conexión de las cosas» son *lo mismo*; es un solo orden y conexión; solo que el ámbito infinito de este orden y conexión tiene como dos caras, se deja reconocer de dos maneras que no se pueden reducir a una: por un lado se trata del orden y conexión de las ideas (= del proceso de la mente), por otro lado se trata del orden y conexión de puntos, líneas, figuras (= de lo corpóreo, matemáticamente entendido); por un lado *cogitatio* (interioridad), por otro *extensio* (exterioridad); *lo mismo* no se deja conocer de una sola manera, por una sola determinación, esto es: no tiene un solo *atributo*. Pensamiento y extensión tampoco son *partes* de «lo mismo», porque no limitan lo uno con lo otro, sino que: cada cuerpo solo limita con otro cuerpo, y la extensión misma no está limitada; cada pensamiento solo limita con otro pensamiento, y el pensamiento mismo no está limitado.

La substancia es única. Lo que «se concibe por sí» y «cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, a partir del cual debe formarse» es solamente la *necesidad* misma del proceder absoluto de la mente (que es a la vez la necesidad misma del ser de las cosas), en la cual y por la cual «se concibe» todo cuanto se concibe (= «es» todo cuanto es). Ya sabemos que en esta necesidad consiste ahora el *ser*; en virtud de las consideraciones que preceden, Spinoza hace también de ella *lo* ente, *la* substancia, y, por lo tanto, Dios.

Propiamente, los «atributos» no deben entenderse como *determinación* de la substancia, porque *la* substancia es *todo*, y, por lo tanto, no puede ser delimitada, determinada. *Omnis determinatio est negatio*, y a la substancia no puede aplicársele negación alguna. Lo mismo que, si decimos que la

substancia es extensa (porque la extensión es uno de sus atributos), no negamos que sea pensante, y, si decimos que es pensante, no negamos que sea extensa, asimismo, al afirmar de la substancia extensión y pensamiento y nada más, no decimos que no le pertenezca nada más. Por el contrario, la imposibilidad de admitir para la substancia cualquier negación (y, por lo tanto, cualquier «nada más») nos exige admitir que la substancia, de la que nosotros solo conocemos dos atributos, tiene que poseer infinitos atributos, tiene que ser «absolutamente infinita», es decir: «constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita».

Dios (= la substancia) es «causa» de todo, ya que todo se explica por el orden necesario (matemático), que es a la vez el orden de las ideas y el orden de las cosas, y este orden es Dios mismo. Pero, entonces, Dios no es causa «trascendente», sino *inmanente*. Al orden necesario, en el que es todo cuanto es, le llama Spinoza «la naturaleza» (*natura*, la palabra griega sería *phýsis*); la substancia es *Deus sive natura* («Dios o sea: la naturaleza»).

Nos ocuparemos ahora de los «modos». «Modo» es, como ya hemos visto, aquello que «es en otra cosa, mediante la cual también es concebido». La «otra cosa» es en último término la substancia, pero, dado que esta no es percibida sino en la percepción de uno u otro de sus atributos, todo modo lo será de uno de los atributos. Además, un modo puede acompañar de manera constante al atributo, y entonces hablamos de «modo infinito», o ser una configuración particular, en cuyo caso decimos «modo finito»; y un modo infinito puede a su vez ser «inmediato» o «mediato» según que su concepción a partir del atributo haya de pasar o no por la de algún otro modo. Sin entrar aquí en las dificultades, tanto de concepto como hermenéuticas, que entraña el dar nombres a los modos infinitos de uno y otro atributo, diremos, por una parte, que modo «infinito» «inmediato» del atributo extensión es el «movimiento-y-reposo» (*motus et quies*), y, por otra parte, que modos finitos son, del atributo extensión, cualquier cuerpo y, del atributo pensamiento, cualquier idea. Partiendo de esta base, y apoyándose en la identidad de *ordo et connexio idearum* con *ordo et connexio rerum*, Spinoza entiende la cuestión de la relación de «alma» y «cuerpo» asumiendo que el «alma» es la idea cuya *res* o correspondiente *ideatum* es

el cuerpo; alma y cuerpo se diferencian de —respectivamente— cualquier idea y cualquier cosa corpórea por lo mismo en ambos casos, solo que expresado una vez en el atributo pensamiento y la otra en el atributo extensión, a saber: la complejidad y el alcance virtualmente ilimitados (aunque siempre limitados): en esa idea que es mi alma está implicada cualquier posible idea mía, y tampoco hay un límite definitivo en cuanto a hasta dónde puede llegar ese particular operar corpóreo que es mi cuerpo.

Puesto que el ser de todo consiste en la necesidad absoluta de un proceso matemático, todo lo que es es absolutamente necesario; la noción de lo solamente posible procede de que no tenemos un conocimiento total del orden necesario. Si pudiésemos (que no podemos) conocer el orden total de la naturaleza, lo encontraríamos todo tan necesario como lo que la matemática nos enseña. ¿No hay, pues, libertad? Más bien ocurre lo siguiente:

La cuestión de la libertad es la cuestión de la espontaneidad de la mente (en oposición a la receptividad), de que la mente *actúe*, no *padezca*. Ahora bien, la mente actúa cuando lo presente en ella está presente clara y distintamente (o, como dice Spinoza, «adecuadamente», entendiendo por conocimiento «adecuado» aquel en el que la génesis de lo conocido —a partir de Dios mismo— está presente), porque entonces lo presente no es dado pura y simplemente, sino que es construido en el propio proceder absoluto de la mente; en cambio, la mente padece cuando sus percepciones no son claras y distintas, y entonces, puesto que padece, decimos que tiene *pasiones*; por lo tanto, el querer determinado por las pasiones (= determinado receptivamente) no es libre. Una mente que hubiese reducido todo lo oscuro y confuso (= receptivo, empírico) a claro y distinto (= matemático) sería plenamente espontánea, habría dominado todo lo receptivo (al haberlo reducido a claro y distinto, esto es: a no receptivo); ciertamente no tendría nada que «elegir», porque todo estaría matemáticamente determinado; pero esa determinación sería la espontaneidad, la libertad; conocer la necesidad absoluta como necesidad absoluta es lo mismo que quererla absolutamente.

Falta saber si, con esto, algo nos autoriza realmente a emplear términos pertenecientes al ámbito de la «voluntad», o si más bien estamos haciendo

uso de un lenguaje «metafórico». La cuestión se plantea con tanta más agudeza por cuanto Spinoza se ha ocupado de borrar del mapa toda consideración de «causas finales»; para Spinoza no hay nada de que las cosas acontezcan con vista a y en virtud de un fin. Pero, si Spinoza excluye la consideración banal y puramente óntica de «causas finales», lo hace para dejar en pie otra noción de una «tendencia», la cual, habida cuenta de la transposición que hemos venido haciendo de conceptos aristotélicos a —como dijimos— clave racionalista, corresponde con exactitud a la noción aristotélica del *ser* como *télos*:

Según Aristóteles toda «tendencia» consiste en que el *ser* mismo de cada cosa es llegar a ser, y precisamente llegar a ese mismo ser, en que el *eîdos* es *télos*; por eso el ser no es simplemente tener una determinación, un «límite» o «fin», sino que es «tenerse en el fin» (*entelékheia*). A esto corresponde en Spinoza (donde el llegar-a-ser no es «físico», sino que es la construcción en el proceder absoluto de la mente) la noción de que el ser de toda cosa es «esfuerzo» (*conatus*) por mantenerse en ese ser; algo es una cosa, en vez de una delimitación arbitraria, en la medida en que es algo que pugna por mantenerse; tal esfuerzo no consiste sino en la racionalidad de la cosa, esto es, en su pertenencia a la Razón, si por «Razón» entendemos el proceder absoluto de la génesis lógico-matemática. La Razón misma puede ser llamada «tendencia», porque es movimiento con arreglo a una necesidad interna, y «voluntad», porque es imposición de un curso y de un resultado; que el ser de cada cosa es *conatus* quiere decir que cada cosa es en cuanto que se afirma como lo que es y quiere ser así con todas las consecuencias, que solo hay cosa en cuanto hay el *conatus* de ser lo que se es. Todo ese afirmar y querer no consiste sino en la necesariedad de la Razón, esto es, en Dios; y el hombre, como ser racional (esto es, como aquel ente cuyo ser consiste en el ser mismo, según vimos al tratar de la filosofía griega, pero ahora traducido a nociones racionalistas), cuando efectivamente quiere, esto es, cuando actúa, cuando es libre, quiere ese mismo querer, es decir, esa necesariedad; la libertad es *amor Dei intellectualis*.

Quizá debamos terminar la exposición dejando planteada una pregunta que sin duda debe tener una respuesta acorde con el pensamiento de Spinoza; si el alma y el cuerpo son, como dijimos, dos modos de presencia

de lo mismo, ¿cuál es la figura en términos de cuerpo de eso que Spinoza describe como la pura espontaneidad de la mente, la libertad absoluta identificada a la vez con el conocimiento plenamente adecuado y con la necesariedad absoluta?

9.2. Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz (Leipzig 1646 - Hannover 1716) fue durante casi toda su vida adulta servidor de uno u otro príncipe alemán. Quienes, desde la buena conciencia característica de nuestro tiempo, tratan esto como si fuese una opción personal por el servilismo, deberían explicar con detalle qué otras situaciones más «libres» estaban al alcance de Leibniz habida cuenta de la situación de Alemania (distinta de la de Inglaterra, Holanda e incluso Francia) en aquel momento. En todo caso, los servicios que a Leibniz se le pagaban no consistían en filosofar, ni de una ni de otra manera, sino en cosas que iban desde averiguar la historia de la casa reinante, pasando por recados diplomáticos diversos, hasta arreglar matrimonios principescos. Quienes vivían en países más «libres» (por ejemplo Newton y sus colaboradores) no tuvieron empacho en servirse del hecho de que las dependencias feudales de Leibniz (en especial cuando el príncipe elector de Hannover pasó a ser rey de Inglaterra) le impidiesen contestar con la debida fuerza a los ataques de ellos.

La lengua nativa de Leibniz, el alemán, no era aceptada ni estaba desarrollada como lengua de la ciencia o de la filosofía. Aunque Leibniz mismo luchó contra esta situación, la mayor parte, con mucho, de su obra, está en latín o francés. El latín era la lengua de los sabios y los eruditos, mientras que el francés lo era de las cortes y de la sociedad relativamente culta. En general, aunque no necesariamente en todos los casos, Leibniz se expresa con mayor precisión en latín que en francés.

La masa de los escritos de Leibniz es inmensa. Y publicó poco. La «Teodicea» (en francés), que él mismo califica de exposición «popular», es el único libro publicado por el Leibniz maduro. Los «Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano», también en francés, estaban destinados en principio a ser publicados, pero Leibniz renunció a ello y no se publicaron hasta 1765. Algunos trabajos breves fueron publicados en revistas (las revistas científicas son un invento de la época). Pero la mayor parte con mucho es una masa ingente de papeles, cuyo estado de publicación, incluso actualmente y aun habiéndose adelantado mucho en las últimas décadas, está lejos de ser completo.

El muy deficiente conocimiento de la obra de Leibniz en el siglo largo que sigue a su muerte facilitó que se constituyese el cliché que encontramos a veces mencionado como «Leibniz-Wolff», en el que se asocia a Leibniz con la construcción escolar realizada por Christian Wolff (1679-1754); históricamente y hermenéuticamente este cliché es falso.

9.2.1. Verdad, ser y «calculus»

Al comienzo de nuestra exposición de Descartes indicamos que la cuestión filosófica (la misma cuestión que en Grecia, pero en una reinterpretación que es definitoria para la modernidad) es ahora definible como la cuestión de en qué consiste en general la legitimidad del enunciado. En Leibniz este modo de planteamiento se produce expresamente: la cuestión es *natura veritatis in universum*, «la naturaleza de la verdad en general», esto es, en qué consiste en general el que una verdad sea verdad, y, que por «verdad» se entiende ahí el enunciado válido, además de corresponder en general al uso de las palabras por Leibniz, está confirmado por el hecho de que tras *natura veritatis in universum* Leibniz añade: *seu connexio inter terminos enuntiationis*, «es decir, la conexión entre los términos de la enunciación». Veremos que *la misma* cuestión que se formula como la de en qué consiste la validez del enunciado tiene

también otra formulación, ni anterior ni posterior a esta, sino estrictamente equivalente a ella. Pero antes digamos, ateniéndonos a la fórmula hasta ahora explicitada, que un inicio de respuesta a la pregunta (más exactamente: un encaminamiento de la pregunta misma) consiste en decir que toda verdad lo es porque se la puede «reducir» «en virtud de las definiciones o mediante el análisis de las nociones» a un cierto tipo de verdad que de entrada llamamos «identidad» o «verdad idéntica» y que simbolizamos con la expresión «A es A». Que esto es solo un encaminamiento de la pregunta, y no una respuesta, quiere decir que ahora la cuestión es: cómo hay que entender el mencionado «reducir», qué son exactamente las «definiciones» y «nociones» de que se habla, qué es «resolución» y cuál es el sentido de «A es A» en este contexto. Por ejemplo: si supusiésemos que una «noción» es una mera suma (no estructurada) de notas, cuya mención expresa sería la «definición», entonces la «resolución» propiamente no sería nada (pues sería mencionar por separado lo que, en cuanto meramente yuxtapuesto, jamás habría estado junto), entonces, consecuentemente, el «A» de «A es A» sería cualquier suma de notas y el enunciado verdadero sería lo que Kant llama «juicio analítico»; no es esto lo que dice Leibniz, aunque se le ha atribuido. En otras palabras: si a los «términos de la enunciación» los llamamos «sujeto» y «predicado», la dirección dada por Leibniz a la cuestión puede expresarse diciendo *praedicatum inest subiecto*, el predicado «está en» el sujeto, o el sujeto «contiene» (intensionalmente) el predicado, y entonces la cuestión pasa a ser la de en qué consiste ese «estar en» o ese «contener», el cual precisamente *no* consiste en que el predicado sea una nota o subconjunto de notas incluido en el conjunto —suma no estructurada— de notas que sería el sujeto.

Empecemos el desarrollo de la cuestión por lo concerniente al sentido de «A es A». Para que lo precedente valga, «A» no puede ser cualquier término gramaticalmente aceptable en la fórmula; ha de ser algo que pueda en general ser sujeto de una proposición, esto es, algo tal que pueda en efecto decirse *A est*, o sea, no —por ejemplo— un triángulo con dos ángulos rectos ni un decaedro regular; habrá de ser un *ens* (algo que *est*), una *res*, un *possibile*, digamos un construible[114]. Nótese que la

inconstruibilidad del decaedro regular o del triángulo con dos ángulos rectos *no* se encuentran en la mera suma de notas; nos encontramos, pues, con que, en el sentido en que hay que entender «A es A» para que se entienda la argumentación de Leibniz, ni siquiera «A es A» es un «juicio analítico» kantiano, puesto que «A es A» afirma la construibilidad de A. Es cierto que Leibniz no asume la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, pero ello no, como se ha dicho a veces, porque para él todos los juicios sean analíticos, sino por lo contrario, esto es, porque todos (incluido «A es A») son sintéticos. Es igualmente cierto que Leibniz expresa la construibilidad de algo diciendo que ello «no envuelve contradicción», pero por «contradicción» entiende no la inclusión y exclusión de una misma nota en una mera suma (no estructurada) de notas, sino la presencia de indicaciones de construcción contrapuestas dentro de una misma regla de construcción (el triángulo con dos ángulos rectos o el decaedro regular es «contradictorio» en el sentido de Leibniz, no así en el de Kant).

Lo que hemos llamado un construible es un contenido *de iure* de la mente, aun cuando no sea un contenido *de facto*. Leibniz expresa esto algunas veces llamando *idea* a aquello que —por así decir— está (a saber: «en la mente» o «en el alma») aun cuando de hecho no esté, frente a lo cual *conceptus* o *notio* sería lo que solo está si efectivamente está. De acuerdo con esto, la idea es el objeto del conocimiento, mientras que el concepto o la noción es el conocimiento que se tiene de la idea. El carácter de la idea como tal es la presencia *de iure*, el *ius*, la legitimidad, la capacidad de ser en general sujeto de enunciados válidos, esto es, el ser aquello de lo que se dice legítimamente que *est*, el carácter de *ens*, el *esse*. Se investiga el carácter de la idea como tal, o sea, el *esse*, cuando se investiga cómo *sería* aquel conocimiento que fuese la plena transparencia de la idea. En otras palabras: se investiga la idea cuando se investiga cómo es *de iure* la noción. Algo de este tipo de investigación había hecho ya Descartes cuando, en efecto, de las notas de la percepción cierta («claridad» y «distinción») había hecho en cierta manera características de la idea (la idea es aquello que de suyo puede —y a lo cual le corresponde— ser percibido clara y distintamente, y la obscuridad y/o confusión pertenece a la percepción que tenemos de la idea, no a la idea misma). Pero Descartes había pervertido el

planteamiento al admitir que la claridad y la distinción, y por lo tanto la presencia de la idea misma, sean algo fáctico, fácticamente constatado, cosa que Descartes hace cada vez que dice «Tenemos la idea de…» y «Percibimos clara y distintamente como perteneciente a la idea de… el…» tomando lo así expresado como una situación de hecho; tal modo de proceder salta especialmente a la vista en lugares como aquel en el que Descartes asume como una constatación de hecho la de que «tenemos la idea de» Dios (esto es, de un ser necesario, de un ser infinito en todos los aspectos). Este modo de reconocer una idea por parte de Descartes significa que Descartes, aunque también está hablando de la *quaestio iuris*, la remite a una cierta *quaestio facti*, con lo que no es extraño que Descartes sea también el punto de partida del empirismo. Leibniz no acepta que una idea pueda ser fácticamente constatada; el ser de la idea (el cual es, al menos por el momento, todo lo que entendemos por *esse*) es *ius*, no *factum*, y, por lo tanto, ninguna constatación lo garantiza; cualquier representación que de hecho tenemos, incluso si es algo con lo cual pragmáticamente nos entendemos sin problemas, puede en principio corresponder a una «falsa idea» (entiéndase: pseudoidea), esto es, no referirse a nada porque su presunto referente «envolvería contradicción». Se plantea, pues, la cuestión de definir un modo de reconocimiento de ideas, esto es, de validación de nociones, que no sea la constatación fáctica. Leibniz esboza por de pronto los siguientes pasos:

Digamos que una noción es «clara» (en contraposición a «obscura») cuando es suficiente para que lo percibido se distinga de cualquier otra cosa, o sea, cuando es suficiente para que reconozcamos la cosa cada vez que volvamos a encontrarla. Una percepción o noción clara es además «distinta» (en oposición a «confusa») si lo que la hace clara es además enunciable, es decir, si podemos descomponerlo en elementos o «notas» (*notae*) o «condiciones» (*requisita*); en tal caso, podemos ya dar una definición, si bien solo «definición nominal», lo cual significa aquí aquel tipo de definición que no nos garantiza que haya cosa (*res*, o sea *ens, possibile*), porque la legitimidad de la noción se remite a la de los elementos o notas o condiciones, los cuales no han sido a su vez validados. El paso siguiente es, pues, que sobre las notas o condiciones se ejerza el

mismo proceder, y así sucesivamente, con lo cual nos acercamos a la «definición real», que sí garantizaría que hay *res* y lo garantizaría porque expresaría el conocimiento «adecuado», es decir, aquel que consistiría en llevar hasta el final la deconstrucción de la noción y efectuar desde el inicio la reconstrucción de ella, pero ¿qué son este «final» y este «inicio» de —respectivamente— la deconstrucción y la reconstrucción?; Leibniz habla de nociones (o de ideas) absolutamente primitivas, pero lo hace diciendo que no puede poner ningún ejemplo seguro de tal cosa, sino a lo sumo decir que ciertas nociones se acercan a ello más que otras, esto es, tanto las nociones absolutamente primitivas como el conocimiento absolutamente adecuado son solo un referente ideal, de hecho llegamos a (y partimos de) nociones que «tenemos por» primitivas a los efectos de la cuestión de la que en cada caso nos ocupamos. La importancia de esta última matización estriba en que, si el conocimiento adecuado y consiguientemente las nociones absolutamente primeras tuviesen el estatuto de algo a lo que efectivamente se llega, entonces Leibniz no habría evitado la entrega a la facticidad que, como vimos, reprocha a Descartes, sino que simplemente la habría aplazado, a saber, en dirección a la facticidad de las nociones absolutamente primitivas; por el contrario, al excluir esta última facticidad, y con ella la del propio conocimiento absolutamente adecuado, lo que Leibniz nos dice es que no puede tratarse de validar en términos absolutos noción alguna, sino solo y únicamente de en qué consiste en general el proceso de validación.

Siempre que hay el proceso de deconstrucción-reconstrucción del que acabamos de hablar, esto es, en todos los casos de nociones compuestas conocidas con algún grado de distinción, hay pasos que «siguen» unos a otros, cada noción ha de ser «guardada» para ser empleada en un paso posterior a aquel en el que ha sido obtenida y hay, pues, algo así como «memoria»; ello no tiene por qué tener connotación alguna psicológica ni de tiempo físico; en todo caso, las nociones han de ser fijadas y conservadas a lo largo del proceso, o sea, han de estar presentes incluso sin ser actualmente efectuadas como conocimientos, y esto según Leibniz, solo puede ocurrir por el hecho de que se establece un signo (*signum, character*). Y los signos no son convención arbitraria; la apariencia de que

lo sean deriva de que comparamos un signo aislado con la cosa que significa y entonces encontramos que la conexión entre ambos es, en efecto, arbitrariamente establecida, pero es que en esas condiciones (un signo aislado y una cosa aislada) sencillamente no hay signo, porque el signo solo lo es en un sistema. El que haya signo requiere de ciertas condiciones cuyo cumplimiento o incumplimiento no es en modo alguno mera convención; requiere, concretamente, que haya alguna relación o relaciones definidas en el conjunto de las cosas a designar y alguna relación o relaciones definidas en el conjunto de los signos de manera tal que cierta relación se dé entre los signos si y solo si se da entre las correspondientes cosas; en otras palabras: ha de haber un isomorfismo, ha de haber una estructura común; puede ser una estructura más o menos rica o pobre, el isomorfismo puede extenderse a más o a menos relaciones, pero ha de haber alguno; si no, es imposible que haya designación o significación. Esto mismo explica también el que pueda hablarse de un sistema de signos más o menos perfecto que otro; es más perfecto aquel cuyo isomorfismo con el mismo conjunto de cosas a designar abarca las mismas relaciones más otras. En todo caso, la perfección de cualquier sistema de signos que de hecho empleemos es limitada, esto es, se trata de un isomorfismo limitado, y esto explica el que pueda formarse lo que hemos llamado «falsas ideas» o pseudoideas; ocurre, en esos casos, que el sistema de signos permite formar determinado presunto signo sin que haya cosa (*res, possible*, construible) designada por él, y eso ocurre porque el isomorfismo no alcanza a aquellas relaciones que hacen imposible la presunta cosa designada; así, por ejemplo, podemos decir «decaedro regular», mientras que algún otro sistema de signos (que al menos en este aspecto sería más perfecto) contendría restricciones que impedirían formar expresión correspondiente a esa, para la cual, en efecto, no hay cosa.

Así, pues, es la siempre limitada perfección de los sistemas de signos lo que hace que se formen pseudoideas, o, dicho de otra manera, la lucha contra la formación de pseudoideas se riñe precisamente en el establecimiento de sistemas de signos. Ahora bien, Leibniz piensa que la formación de pseudoideas y la posición de enunciados falsos son lo mismo, como también la posición de enunciados verdaderos es lo mismo que la de verdaderas ideas. Resulta fácil de entender que la verdad (o falsedad) del

enunciado «Algún A es B» (el cual, si se tiene en cuenta que Leibniz toma las nociones intensionalmente, no puede significar que «existe» un A que es B, sino que algún *posible* A es B, o sea, que A y B no son incompatibles) es lo mismo que la validez (o invalidez) de la noción AB, y de manera parecida en algunos otros tipos de proposiciones tal como aparecen en el lenguaje ordinario semiformalizado; pues bien, Leibniz considera que es así por principio y en los dos sentidos para cualesquiera proposiciones y nociones, o sea, que, dada cualquier proposición, hay una noción que es válida (noción de un *possibile*) si y solo si la proposición en cuestión es verdadera, y, dada cualquier noción, hay una proposición que es verdadera si y solo si la noción en cuestión es válida (esto es: noción de un *possibile*); el que en la lengua que empleamos tal cual está, u ocasionalmente semiformalizada, haya o no una palabra para designar la noción correspondiente a cierta proposición es problema de la lengua que empleamos, no de la naturaleza de proposiciones y nociones; podemos, pues, adoptar un procedimiento general de expresión para aquella proposición que es verdadera si y solo si la noción A representa un *possibile* (sea, por ejemplo, *A est A* o *A est* o *A est ens* o *A est res* o *A est verum* o *A est possibile* —que todas estas expresiones son sinónimas y significan precisamente lo que estamos pretendiendo se sigue claramente de todo lo expuesto hasta aquí acerca de Leibniz—), e igualmente podemos establecer un procedimiento general (Leibniz ensaya varios, desde la substantivación de la proposición en infinitivo hasta el convenio de escribir una línea horizontal sobre la fórmula de la proposición) para designar aquella noción que representa un *possibile* si y solo si cierta proposición es verdadera. Todo esto, a saber, la identificación de verdad de enunciados en general con validez («posibilidad») de nociones en general, requiere, por lo que se refiere a su fundamento y papel en el sistema de Leibniz, aclaraciones que a continuación hacemos.

En primer lugar, dicha identificación tenía que producirse desde el momento en que supimos que la validez de la noción se cumple en el proceso de deconstrucción-reconstrucción del que nos hemos ocupado más arriba y que es en ese mismo proceso y en ninguna otra parte (en virtud del citado *praedicatum inest subiecto* o reductibilidad de todas las

proposiciones verdaderas a identidad) donde tienen lugar todas y cada una de las proposiciones verdaderas que tengan como sujeto la noción en cuestión; en otras palabras: es exactamente lo mismo el *esse* que pronunciamos cuando decimos simplemente *A est* para significar que A es una noción válida (o sea, representa un *possibile*, una verdadera idea) y el *esse* que pronunciamos para decir *A est B*, *A est C*, etc.; en ambos casos se trata de ni más ni menos que el proceso de deconstrucción-reconstrucción (*resolutio-compositio*). Dijimos al comienzo de este apartado que la cuestión de en qué consiste en general la verdad de un enunciado se podría formular también de otro modo; vemos ahora, en efecto, que la cuestión de la verdad o validez de proposiciones y la de la validez de nociones (de que una noción represente un *possibile*, esto es, remita a una verdadera idea) son la misma cuestión.

En segundo lugar, tras haber expuesto que es la siempre solo relativa (limitada) perfección de los sistemas de signos que empleamos lo que conduce a la formación de pseudoideas y que es, por lo tanto, en el establecimiento del sistema de signos donde se riñe la batalla contra las pseudoideas, acabamos ahora de encontrar que la cuestión entre verdadera idea y pseudoidea es lo mismo que la cuestión entre proposición verdadera y proposición falsa, pues a la verdad o falsedad de un enunciado corresponde siempre la validez o invalidez de una noción y viceversa; así, pues, si el que se formen o no pseudoideas se juega en el establecimiento del sistema de signos, es también en el establecimiento del sistema de signos donde se juega el que haya o no proposiciones falsas, o sea, es ahí, en el establecimiento del sistema de signos, donde tiene lugar en general el acierto o el error; un sistema de signos perfecto no permitiría proposiciones falsas, las haría sintácticamente inviables. Lo que ocurre es que un sistema de signos perfecto no es ningún fáctico sistema de signos. Tratemos a continuación de profundizar algo en esto.

Un sistema de signos o «característica» (*characteristica*, de *character*, que significa «grafema» y, por lo tanto, también «signo»), en cuanto es algo fáctico, es siempre de uso limitado al tratamiento de ciertas cuestiones en cierto campo de objetos. Un sistema tal tiene una sintaxis y una semántica; el que tenga ambas cosas (y precisamente como distintas la una de la otra)

es solidario de que sea un sistema de uso circunscrito, pues la semántica es siempre una remisión de expresiones del sistema a expresiones de fuera del sistema; no podría haber una semántica si no hubiese un «fuera». Veamos lo mismo desde otro punto de vista: el sistema de signos fáctico reposa siempre en un isomorfismo limitado entre el conjunto de los signos y el de las cosas a designar; el que el isomorfismo sea limitado se corresponde con que el sistema sea válido solo para el tratamiento de determinadas cuestiones en determinado campo de objetos; un sistema que valiese siempre y para todo habría de expresar todas las relaciones; el isomorfismo habría de ser entonces total, pero un isomorfismo total (esto es: que se extienda a todas las relaciones que pudieran definirse) ya no es isomorfismo, es identidad, el conjunto de los signos ya no sería sino el conjunto de las cosas, con lo cual de nuevo llegamos por otra vía a que no habría «fuera» ni habría semántica. Expresemos ahora la distinción entre sintaxis y semántica, tal como la hemos señalado en el sistema fáctico, con las palabras siguientes: un cierto *calculus* (propiamente «juego», sistema de reglas que permite formar ciertas figuras como combinaciones de otras figuras) resulta además ser válido para «expresar» lo que ocurre a ciertos respectos en cierto campo de objetos. Asumamos a continuación que el sistema fuese ya no de validez circunscrita, sino válido para todas las cuestiones y que, por lo tanto, el isomorfismo hubiese de abarcar todas las relaciones; ese *calculus*, el *calculus universalis*, según lo que acabamos de decir, ya no sería distinto del ser mismo de las cosas; en cuanto *calculus universalis*, el *calculus* es sencillamente el modo en que Leibniz entiende el ser.

9.2.2. Substancia posible y «mundo posible»

Volvamos sobre el proceso de deconstrucción-reconstrucción en el cual, según se expuso en el apartado precedente, tienen lugar tanto la validez de nociones como la verdad de enunciados. Hemos mencionado un «hasta dónde» de la deconstrucción o «desde dónde» de la reconstrucción, o sea, un punto final ideal en el sentido «hacia arriba» (*aná*). Las mismas razones

tenemos para pensar, también con el carácter de referente ideal, un final del proceso de composición o construcción, un punto final del proceso «hacia abajo» (*katá*). Sería aquel constructo al que ya no se pueda añadir nada, y esto de que «no se pueda» solo puede querer decir que cualquier adición entraría en «contradicción» (en el sentido leibniziano expuesto en 9.2.1) con lo que ya hay; sería, pues, el constructo cerrado. A ese constructo llama Leibniz *notio completa*. De momento y solo como expediente expositivo nuestro, llamaremos un «concreto» a la cosa (*ens*, *res* en el sentido ya expuesto) de la que hay *de iure* una *notio completa*; así, por ejemplo, *no* son «concretos» los entes matemáticos, pero ¿qué podemos decir por ahora de cómo sería un concreto? Por de pronto, siendo su noción un constructo al que no quepa añadir nada, el concreto habrá de ser aquello a lo que nada pueda advenirle ni acaecerle, aquello en cuya determinación propia está dicho todo de una vez por todas (cuya determinación propia tiene, pues, el carácter de *determinatio omnimoda*: determinación en todos los aspectos y respectos); por lo mismo, no puede haber dos concretos «iguales», pues habrían de distinguirse entonces por algo extrínseco, «añadido» a la determinación propia, y nada se añade a la determinación propia de un concreto.

Por otra parte, de lo dicho se sigue también que todo *ens* o *res* que no sea un concreto será un momento del proceso de construcción de nociones de concretos; por lo tanto, el concreto es el *ens* o la *res* por así decir «en sentido fuerte». Lo que estamos llamando «un concreto» es lo que en sentido leibnizianamente estricto se llama una *substantia* y lo que en lo sucesivo, mientras tratemos a Leibniz, llamaremos una «substancia».

De lo que acabamos de exponer se sigue que una substancia no puede ser «parte» de algo ni sumarse o yuxtaponerse con algo (por ejemplo: con otras substancias), pues, si le ocurriese algo de eso, tendría determinaciones extrínsecas, añadidas a su determinación propia, lo cual está excluido por la noción de substancia. Así, pues, la determinación propia de una substancia no tiene un «fuera». Sin embargo, esto no excluye la pluralidad de substancias; solo excluye la pluralidad yuxtapositiva. La determinación propia de cada substancia es, en efecto, toda determinación, es la determinación de todo, pero aun así subsiste un modo de entender una

pluralidad de substancias, a saber, no como partes que se suman, sino como diferentes «perspectivas» o «puntos de vista» sobre el mismo «todo», cada uno de los cuales abarca el «todo», pero de diferente manera. Este modo de entender mantiene el irrenunciable principio de que la determinación propia de la substancia es la determinación de todo, y entonces ha de considerarse también lo siguiente: la determinación de la substancia posible F es la determinación de todo, y la de la substancia posible G es igualmente la determinación de todo; pues bien ¿son F y G, cada una en su determinación propia, tales que el «todo» mencionado en primer lugar sea el mismo que el mencionado en segundo lugar?; en caso de respuesta afirmativa decimos que F y G son *compossibilia* («composibles»); en el caso contrario decimos que son incomposibles. La relación de composibilidad entre substancias, que es reflexiva, simétrica y transitiva, divide el conjunto infinito de las substancias posibles en clases definidas por el hecho de que las substancias pertenecientes a la misma clase son composibles entre sí y las que pertenecen a clases distintas son entre sí incomposibles. Cada una de estas clases es lo que Leibniz llama un «mundo posible». Escribiremos «mundo-posible» para hacer notar que la expresión es un término indivisible, esto es, que *no* se está diciendo que algo, a saber, un «mundo», sea él mismo un posible; posibles son las substancias y lo que entra como momento en el proceso (infinito) de construcción de la noción de alguna substancia posible; no el «mundo».

9.2.3. Contingencia y existencia

La definición de «incomposibilidad» define presuponiendo que se trata de substancias posibles; así, pues, dos substancias incomposibles son por definición ambas posibles. Por otra parte, es igualmente claro que entre substancias incomposibles se establece una especie de exclusión recíproca. ¿De qué se excluyen recíprocamente las substancias incomposibles, ya que, por definición, no puede ser de la posibilidad? Eso de lo que se excluyen recíprocamente tiene que ser algo distinto de la posibilidad; lo llamaremos «existencia», sin que esta elección de nombre signifique por el momento

otra cosa que constatar el hallazgo del lugar sistemático para la noción de existencia, no todavía la noción misma, por la cual precisamente preguntamos.

De dos substancias incomposibles, si existe una, no existe la otra, pero en ningún caso puede decirse que esta otra *no pueda* existir, pues de la propia definición de «incomposibilidad» se sigue que ambas son posibles; ahora bien, para que una exista, tiene que no existir la otra; luego, puesto que ambas son posibles, es preciso que también ambas puedan no existir, esto es, que incluso aquella de las dos que existe *pudiese no* existir. Así, pues, existencia es siempre existir-pudiendo-no-existir, es «contingencia». Verdades contingentes son las que afirman existencia o no existencia de algo. Lo contingente es lo existencial.

Podemos formular lo que acabamos de decir también así: solo uno de los «mundos-posibles» (cf. 9.2.2) es aquel tal que las substancias que pertenecen a él existen (nótese que no decimos que «existe» un «mundo», por lo mismo que en 9.2.2 hemos rehusado decir que es «posible» un «mundo»). Habremos alcanzado una noción de la existencia cuando hayamos conseguido decir en qué consiste ese carácter señalado de uno y solo uno (y/o de las substancias pertenecientes a uno y solo uno) de los mundos-posibles. Empecemos por algunas consideraciones acerca de las verdades contingentes.

Sabemos desde el comienzo de nuestro tratamiento de Leibniz que la reductibilidad de las verdades a identidad (o sea: *praedicatum inest subiecto* en el sentido de Leibniz) ha de valer para *todas* las verdades, porque es sencillamente lo que quiere decir el que algo sea verdad, es «la naturaleza de la verdad en general». Efectuar la reducción a identidad, o sea, explicitar el *inesse*, en el caso de una determinada verdad, se llama «dar cuenta» (*rationem reddere*) de esa verdad. Cuando esto no se puede *de facto* llevar a cabo, porque el número de pasos sería infinito, al menos se pueden obtener consecuencias de la exigencia que *de iure* se mantiene, esto es, del «principio de que ha de poderse dar cuenta» (*principium reddendae rationis*); así, pues, el *principium reddendae rationis*, siendo cierto acerca de toda verdad, es de aplicación en sí mismo en aquellas verdades de las cuales *no* se produce *de facto* el *rationem reddere*; en las otras lo que se

hace no es emplear el principio de que «ha de poderse» dar cuenta, sino que es sencillamente dar cuenta.

En principio, «verdades en las que la reducción a identidad comportaría infinitos pasos» no equivale sin más a «verdades contingentes». Si asumimos que la expresión «Julio César» menciona una substancia y a la proposición que establece el paso del Rubicón por Julio César no le atribuimos valor existencial (esto es: si limitamos su sentido a que es inseparable de Julio César el paso del Rubicón), entonces esa proposición es de suyo una verdad necesaria (no contingente); ahora bien, ese sentido que acabamos de atribuirle, solo tiene lugar en el *calculus universalis*; en nuestro discurrir, esto es, en el discurrir *de facto*, precisamente porque el número de pasos sería infinito, la verdad en cuestión solo puede tener lugar empíricamente, y esto quiere decir que solo puede tener lugar con sentido existencial, pues lo que llamamos facticidad empírica o percepción empírica no es sino la presencia confusa de aquello —a saber, la existencia — de lo cual precisamente estamos buscando una noción distinta, más exactamente: la percepción confusa de la existencia de algo a su vez confusamente percibido. Queda así matizado en qué sentido puede decirse que toda verdad para cuya resolución se requeriría un número infinito de pasos es una verdad contingente. Lo recíproco, que la resolución de una verdad contingente requeriría en todo caso un número infinito de pasos, no solo es cierto, sino que debe ser ampliado con la relevante anotación de que la resolución de una verdad contingente pasa necesariamente (y solo ella pasa) por el momento de la opción entre mundos-posibles; ese momento único que constituye contingencia, es precisamente el momento de la existencialidad, pues ya hemos dicho que tendremos una noción de la existencia cuando sepamos qué es lo que distingue a las substancias de uno y solo uno de los mundos-posibles.

Eso que distingue o señala a las substancias de uno y solo uno de los mundos-posibles no puede a su vez ser alguna nota o rasgo que esas substancias tengan y las otras no. En efecto, el tener unas notas o rasgos constitutivos es, como decíamos en 9.2.1, lo que hace de algo una *res*, un *ens*, un *possibile*, o sea, es la *possibilitas* o *realitas*; si la existencia fuese una nota o rasgo, entonces formaría parte de la *realitas* o *possibilitas* o, si se

prefiere decirlo así, sería ella misma *realitas* o *possibilitas*, y entonces, dado que es la substancia con toda su *realitas* o *possibilitas* lo que existe o no, sería la cosa-existente (la substancia incluyendo ya la existencia) lo que existiría o no, lo cual es absurdo.

Puesto que la existencia no es ella misma una nota que diferencie a unas substancias de otras, será preciso que o bien la existencia pertenezca a toda substancia posible por el hecho de serlo o bien no pertenezca de suyo a ninguna substancia posible. Esto último no es aceptable porque significaría excluir por principio que se pueda «dar razón» de que algo exista. Habrá, pues, que admitir el primer término de la alternativa: que la existencia pertenezca a toda substancia posible por el hecho de serlo; ¿significa esto que toda substancia posible existe?; más exactamente, significa solo que será de la no-existencia de las substancias posibles no existentes, no de la existencia de las existentes de lo que habrá que «dar razón», o sea, que toda substancia posible existirá salvo que haya una «razón» de que no exista. Esta situación es lo que Leibniz resume en la fórmula *Omne possibile exigit existere*, «toda cosa posible, por el hecho de serlo, se determina a existir», es decir, todo posible existe salvo que haya una razón de que no exista. La consistencia de este punto de vista depende de que encontremos una razón de que no todo posible exista. Y hay en efecto una razón tal; es la incomposibilidad, de la que ya hemos hablado; substancias incomposibles entre sí se excluyen recíprocamente de la existencia, no de la posibilidad. Ahora bien si es la incomposibilidad la razón de que algunas substancias posibles no existan, entonces solamente no existirán aquellas substancias cuya no existencia sea efectivamente explicada por esa razón, o sea, el mínimo de substancias requerido para que entre las demás no haya relaciones de incomposibilidad; existirán, pues, el máximo de substancias tolerado por la condición de que entre ellas no haya incomposibilidad; en otras palabras: existen las cosas pertenecientes a aquel de los mundos-posibles en el que más cosas hay. Existente es, pues, aquello que es composible con más cosas que cualquier incomposible con ello. Dicho todavía de otra manera: podemos entender que *possibile*, o sea, *ens*, o sea, *res* o *reale*, es un predicado susceptible de grados, asumiendo que es «más posible» (es decir: «más ente», etc.) aquello que es composible con más

cosas, y entonces decimos que existente es lo *maxime ens*, lo que está en el más alto grado de ser o de posibilidad.

Al final de 9.2.1 habíamos llegado a que el *esse* es *calculus universalis*; en el *calculus* consiste el *esse* de todo *ens*. Ahora hemos llegado hasta ver cómo del *calculus*, o sea, del *esse*, forma parte el existir, a saber, en cuanto que el *esse* es, por parte de cada *ens*, una cierta pretensión de existir y en el *calculus*, o sea, en el *esse*, se decide qué existe y qué no.

9.2.4. Substancia y autoconciencia

En un momento clave del razonamiento expuesto en el apartado anterior para llegar hasta la noción de existencia, se excluyó cierta hipótesis alegando que ella impediría que pudiese alguna vez darse razón de que algo exista; ello significa que todo el razonamiento depende del supuesto de que algo existe; no se trata ahora de discutir este supuesto, sino de precisar sus exactos términos: ¿suponemos solo que existe algo en general sin saber qué?, ¿estamos ciertos de la existencia de alguna determinada cosa? La respuesta que opera en el discurrir de Leibniz es que estamos ciertos de la existencia de algo determinado que, sin embargo, no es un ente determinado en el sentido de una delimitación de contenido material que deje fuera lo demás, sino algo que es todo, si bien solo desde un cierto punto de vista. La certeza existencial básica es la de mí mismo, y esa certeza, en efecto no es la de la existencia de alguna o algunas cosas con exclusión de las demás, pues precisamente *todas* las cosas de las que puedo preguntar si existen o no son *cogitata* míos, están implicadas en mi propia autoconciencia («yo pienso» es siempre «yo pienso A», «yo pienso B», etc.), y mi existencia es la de ellas en cuanto tales *cogitata*.

La vertiente del razonamiento de Leibniz a la que acabamos de hacer referencia se relaciona a la vez con lo siguiente: el intento de definir la existencia es (y de hecho ha sido en el razonamiento que seguimos en el apartado precedente) el intento de señalar uno de los mundos-posibles; un mundo-posible queda señalado si se señala una substancia, pues hemos visto que la determinación propia de una substancia es determinación de

todo, pero ¿cómo podemos señalar una substancia, si se ha visto que no poseemos nunca una *notio completa*?; Leibniz piensa que hay un caso y solo uno en el que, aun sin poseer la *notio completa*, sabemos de la cosa lo bastante para poder decir que se trata de una substancia, pues sabemos que es uno, indivisible, que no es suma alguna, y a la vez que es todo, que nada queda fuera, si bien es un determinado punto de vista o perspectiva de y sobre todo, tal como hemos descrito acerca de la substancia en 9.2.2; eso soy yo mismo. Así, pues, la otra manera de señalar un mundo-posible y, con ello, definir la existencia es decir que existen aquellas cosas que tienen «concurso conmigo».

Yo mismo soy, pues, lo único en lo que la noción de substancia, la noción ontológica fundamental de Leibniz, adquiere por así decir carácter fenomenológico. De aquí que Leibniz declare expresamente que las nociones ontológico-fundamentales, las nociones de «ser», «substancia», «identidad», etc. se dan en y solo en y a una con la autoconciencia. Y de ahí también que Leibniz piense toda substancia que no sea yo mismo como una especie de yo despotenciado (o, eventualmente, potenciado).

Consiguientemente, frente a la *res cogitans* y la *res extensa* cartesianas, la tendencia de Leibniz es: intentar mostrar la *res extensa* como reductible, es decir, como manera de entender las cosas inherente a un determinado (limitado) nivel de distinción del conocimiento, nivel que quizá no podemos superar *de facto*, pero cuya superabilidad podemos mostrar, por lo tanto en ningún modo como substancia, y, en cambio, tratar de depurar el concepto de la *res cogitans* de modo que pueda convertirse en concepto ontológico-fundamental. Nos ocuparemos sucesivamente de uno y otro aspecto de la cuestión.

9.2.5. Extensión, fenómeno, espacio y tiempo

La anunciada mostración de la reductibilidad de la extensión (mostración de reductibilidad, que no reducción) puede expresarse también así: la extensión es «fenómeno», lo cual no quiere decir «falsa cosa» sino la cosa tal como es percibida en un nivel de conocimiento que no es el último,

pero que es uno en el cual tenemos alguna razón para detenernos; tal razón es que ese nivel, llamado mecánico, es aquel en el que estamos instalados; más allá de él no tenemos saber sino solo un cierto saber de cómo *sería* el saber más allá de ese nivel (cf. 9.2.1 a propósito del sentido de este saber esencialmente no fáctico).

Descartes había establecido (cf. 8.2.1) un modo de expresar lo geométrico que operaba algebraicamente en vez de hacerlo «geométricamente» (en el sentido tradicional). Desde el punto de vista de Leibniz lo que con ello Descartes habría hecho sería una «característica» o «cálculo» o sistema de signos válido para ciertos fines, constituido por un isomorfismo referente solo a ciertas relaciones, etc. (cf. 9.2.1); la pretensión cartesiana era ciertamente otra; era la de estar expresando la naturaleza misma de la cosa, a saber, la extensión como naturaleza última constituida por la identidad entre magnitud en general, magnitud espacial y número. Demostrando que ese modo de cálculo no es mejor a todos los efectos y que, por lo tanto, es en efecto solamente un cálculo determinado y limitado, lo que Leibniz pretende en el fondo demostrar es que la extensión (la identidad entre magnitud en general, magnitud espacial y número) no tiene ese carácter de naturaleza última que Descartes le atribuía. El fondo de la cuestión está en que la curva, que para Descartes era la suma de los infinitos puntos que cumplen la condición expresada por la ecuación, no es para Leibniz suma alguna, sino una ley de construcción, y los puntos no se suman, sino que están unos con otros en determinadas relaciones de posición, esto es, forman sistemas. La brecha en la identificación cartesiana de la magnitud, la magnitud espacial y el número es abierta por Leibniz en dos frentes; por una parte demostrando, con el hallazgo de un cálculo geométrico sin cantidades (el *analysis situs*), que lo espacial no en todos los aspectos se expresa de la mejor manera mediante cantidades; por otra parte, en cierto modo recíproca de la anterior, demostrando que a la cantidad no le es esencial ni siquiera la posibilidad de una interpretación en términos de extensión; esto es el cálculo infinitesimal, del cual diremos algo a continuación.

Sea A un punto fijo en una curva y sean x e y respectivamente la abscisa y la ordenada de ese punto. Las coordenadas de otro punto cualquiera de la

misma curva, llamémosle B y supongámoslo móvil, serán respectivamente $x + \Delta x$ e $y + \Delta y$. Hay un cociente $\Delta y/\Delta x$, que es una determinada función del ángulo que la recta secante a la curva en A y B forma con el eje de abscisas. En el momento en que B coincida con A, tanto Δx como Δy, en cuanto extensiones, son nulos, de modo que, para una interpretación extensional de la cantidad, no podría haber en ese momento $\Delta y/\Delta x$; y, sin embargo, lo hay, pues la recta secante a la curva en A y B es en ese momento la tangente en A, la cual forma con el eje de abscisas un ángulo determinado, de modo que la antes mencionada función de ese ángulo tiene, también en ese momento, un valor determinado. Así, pues, incluso en el momento en el que Δy e Δx no tienen extensión, siguen siendo verdaderas cantidades o verdaderos números, ya que, por de pronto, hay entre ellos un cociente determinado. Las cantidades o los números no necesitan, pues, ser extensión. Esos Δx e Δy que en términos de extensión son nulos y que, sin embargo, son verdaderas cantidades o verdaderos números, se designan como dx y dy respectivamente. Leibniz encuentra las bases de un modo de cálculo que permite, dada la ecuación de la curva, encontrar una ecuación que nos da dy/dx como función de x. De esta manera la ecuación de la curva adquiere un significado enteramente distinto del que tenía cartesianamente; si, por ejemplo, es s la distancia recorrida por un móvil al cabo de un tiempo t, cartesianamente (cf. 8.3.3) solo podíamos entender la velocidad como el cociente entre un Δs extenso y un Δt extenso, lo cual conducía a la paradoja de que «en cada instante» no habría velocidad, o sea, no habría movimiento, pues solo considerando instantes distintos hay incrementos extensos; leibnizianamente, por el contrario, la velocidad es algo que hay precisamente en el instante y se define como ds/dt, cociente que tiene en cada instante un valor determinado; por otra parte, no solo se puede, dada la ecuación de una curva, obtener dy/dx como función de x, sino que, a la inversa, se puede, dado dy/dx como función de x, digamos $dy/dx = f(x)$, por lo tanto $dy = f(x) \cdot dx$, obtener a partir de aquí una fórmula que nos da el incremento extenso de y entre dos valores cualesquiera de x, es decir, es posible calcular la extensión (el incremento extenso) a partir de lo extensionalmente nulo (del diferencial).

El cálculo infinitesimal no «supera» la extensión; es precisamente un procedimiento para tratar la extensión; no trabaja con elemento alguno positivamente inextenso, sino más bien con la anulación de la extensión misma. Lo que sí ocurre es que el procedimiento más potente para tratar de la extensión, a saber, el cálculo infinitesimal, resulta ser de tal naturaleza que nos permite ilustrar lo siguiente: si bien no tenemos acceso a modo alguno de conocimiento transmecánico, transextensional sin embargo nuestro propio conocimiento de lo mecánico, de lo extenso, lleva en sí la marca de su condición de punto de vista reductible de suyo, en cuanto que apunta a, aunque no ejecuta, la disolución de la extensión.

La extensión es «fenómeno»; esto quiere decir: no es en modo alguno *una parte* de lo ente, fuera de la cual hubiese otros entes, sino que es lo ente mismo, todo lo ente, solo que percibido en un determinado (limitado) nivel de distinción del conocimiento. Esta concepción fundamenta también la vigorosa afirmación de la autonomía del orden mecánico; no ha lugar a explicar nada de o en dicho orden mediante la aducción de presuntas causas extramecánicas, porque lo mecánico (lo extensional) no tiene un «fuera», no es una parte; asumido el nivel mecánico de conocimiento, todo está en ese nivel. Por otra parte, si bien no trascendemos el nivel mecánico-extensional de conocimiento el tratamiento de las cosas en ese mismo nivel comporta exigencias que resultan ser expresión del postulado de que lo presente en ese nivel es *lo mismo* que, de manera ya no mecánico-extensional, *sería* conocido en aquel conocimiento enteramente adecuado que no es jamás un hecho; hemos observado ya esto, en este mismo apartado, a propósito del tratamiento matemático de la extensión, en particular con referencia al cálculo infinitesimal; lo veremos a continuación a propósito de la física.

El postulado que acabamos de mencionar (que el fenómeno es lo mismo que, ya no en el modo del fenómeno, se mostr*aría* en el conocimiento plenamente adecuado) puede expresarse también así: que el fenómeno es lo mismo que la substancia. Ahora bien, la substancia, como dijimos, es la *determinatio omnimoda*: todo está determinado en una sola determinación, que es la determinación única y propia de la (de cualquier) substancia (cf. 9.2.2, 9.2.4); por lo tanto, el tratamiento del fenómeno, el discurrir

mecánico-extensional, estará constituido por la doble suposición de que todo es exhaustivamente interdependiente, todo está determinado en una sola determinación, y de que no conocemos esa determinación en sí misma, de modo que hemos de tratar de reconocer las dependencias por vía empírica, pero habiendo asumido (como postulado inherente al propio conocimiento fenoménico) que siempre las hay; y esto es ni más ni menos que el principio de causalidad física. Tal principio, que resulta así ser a la vez e idénticamente una consecuencia de que el fenómeno haya de ser lo mismo que la substancia y un postulado sin el cual no podría haber conocimiento fenoménico, exige, pues, que quepa en principio constatar empíricamente dependencias entre estados; y esto solo ocurre si se postula que entre el estado precedente y el siguiente alguna magnitud permanece constante; llamamos por el momento *vis* a la magnitud que permanece constante. La *vis* no tiene por qué tener una misma expresión algebraica para cualesquiera situaciones y modos en los que pueda darse, pero es interesante cierta discusión leibniziana acerca de cómo se expresa algebraicamente la *vis* en el caso de que la misma esté íntegramente traducida en movimiento espacial (extensional) de masas; el argumento se basa en que la *vis*, por definición, habrá de ser la misma siempre que se trate de explicar el mismo efecto (entendiendo por el mismo efecto al menos aquellos efectos que sean superponibles sin resto) y en que, también por definición, la *vis* necesaria para dar a un cuerpo cierto estado (por ejemplo: para levantarlo) es la misma que se «libera» cuando el cuerpo torna a la situación de partida; partiendo de estas dos premisas, Leibniz demuestra que la expresión de la *vis* traducida íntegramente en velocidad de una masa es el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad.

Precisamente en los tiempos de Leibniz la física matemática había alcanzado una primera plasmación global, que será la «clásica», en la obra de Newton. La crítica de Leibniz a la física newtoniana es una crítica desde el espíritu mismo de la física matemática, esto es, Leibniz critica a Newton porque este no asume de modo enteramente consecuente el punto de vista físico-matemático. Veamos en qué sentido.

La física newtoniana reclama una causa (esto es: da por empíricamente constatada una «fuerza») allí donde hay cambio del estado de movimiento

de un cuerpo, entendiendo por cambio del estado de movimiento precisamente el apartamiento respecto a lo rectilíneo-uniforme; esto es: por definición, no se considera conservación del movimiento la constancia de una ley, sino solo la de una cantidad, y, de todas las posibles leyes matemáticas de movimiento, una y solo una, la línea recta y la cantidad constante como velocidad, es entendida como permanencia del movimiento. Que esto va contra el sentido de la física matemática misma (pues el privilegio absoluto de una determinada figura matemática no puede basarse en criterio alguno que fuese a su vez susceptible de alguna expresión matemática) se ve especialmente bien si se contemplan las consecuencias que la posición newtoniana tiene en relación con el principio de relatividad del movimiento (cf. 8.2), principio que, en la física de Newton, solo puede mantenerse en la opción entre sistemas de referencia que estén uno con respecto a otro en movimiento uniforme-rectilíneo, pues, en cualquier otro caso, de la adopción de uno u otro sistema de referencia puede depender el que se constate un cambio en el estado de movimiento, lo cual newtonianamente no debería ser relativo, pues de ello depende el que se haya de buscar una «causa». De hecho es esta imposibilidad de asumir consecuentemente el principio de relatividad del movimiento lo que en definitiva lleva a Newton a aceptar que de suyo hay, aunque no quepa utilizarlo en el establecimiento de hechos físicos, un sistema de referencia absoluto, a saber, un «espacio absoluto». Lo esencial de la crítica de Leibniz a este concepto desarrolla en diversos argumentos la imposibilidad, ya expuesta por nosotros en 8.2, de conciliar la admisión de un punto de referencia absoluto con el sentido de la física matemática. Debemos destacar que Leibniz es muy consecuente cuando critica juntos, como miembros inseparables de una misma postura, el espacio absoluto y la gravitación; en efecto, la gravitación es la «fuerza» que se establece para «explicar» un «cambio» del estado de movimiento allí donde en verdad no hay cambio, sino la permanencia de un estado de movimiento (de una ley de movimiento) distinto de la línea recta y/o la cantidad constante como velocidad.

La identificación de lo extensional con lo fenoménico, y de la reductibilidad *de iure* (que nunca reducción *de facto*) con la extensionalidad

y la fenomenicidad, ha quedado lo bastante ilustrada para que debamos ya preguntarnos directamente qué carácter hay, por una parte, en lo que designamos con la palabra «extensión» y, por otra parte, en lo que designamos con la palabra «fenómeno» que remita de lo uno a lo otro. Frente a la substancia, en la que una sola determinación es la determinación de todo, el fenómeno es la yuxtaposición, el «y», el «lo uno al lado de y fuera de lo otro». Es el que el conocimiento *de facto* sea siempre imperfecto lo que hace que no conozcamos todo en una única determinación, sino esto y aquello y lo de más allá. Pues bien, el espacio y el tiempo son precisamente el «y» propio del fenómeno, no solo en el sentido de que son la forma de la yuxtaposición o del «y» en general, sino también en el de que es el carácter no substancial, yuxtapositivo, fenoménico del conocimiento *de facto* lo que hace posible considerar por separado determinadas relaciones de las cosas y así constatar, por ejemplo, que las relaciones de distancia y posición de cierto cuerpo con relación a otros en cierto momento coinciden enteramente con las que en otro momento tiene otro cuerpo y expresar esto diciendo que ambos cuerpos tienen en momentos distintos el mismo «lugar», con lo cual definimos algo, un «lugar» e incluso un «momento», que no es ello mismo ningún *reale*, pero mencionando lo cual expresamos ciertos *realia*, pues es verdad (aunque verdad expresada y conocida solo en el nivel fenoménico, yuxtapositivo, espaciotemporal) que tal cuerpo en tal momento tiene precisamente las relaciones de distancia y posición que tiene y no cualesquiera otras, etc.

9.2.6. «Perceptio» y «appetitus»

De *lo mismo* que en el conocimiento *de facto*, con un grado limitado de distinción, conocemos en el modo de la extensión, la yuxtaposición, el «y», el fenómeno, la espaciotemporalidad, de eso mismo no tenemos, ciertamente, otro conocimiento más perfecto, pero podemos decir algunas cosas acerca de en qué modo ello *sería* en presencia absolutamente adecuada, esto es, en aquel conocimiento que ya no sería conocimiento, sino el ser mismo; no tenemos un saber más perfecto que el mecánico-

extensional, pero si un meta-saber de cómo sería ese saber máximamente perfecto, y, puesto que la presencia plenamente adecuada no es sino el ser de las cosas, el mencionado meta-saber, que no se refiere a un saber que pudiera ser fáctico, ya no es «teoría del conocimiento», sino ontología. De acuerdo con todo lo dicho hasta aquí, así como la forma del saber fáctico es la espaciotemporalidad, de modo que el fenómeno es la extensión, en cambio el modo en el que Leibniz piensa la substancia es el de una especie de depuración de la *res cogitans* hasta hacerla capaz de devenir concepto ontológico-fundamental. En donde hasta aquí hemos dicho leibnizianamente «substancia», Leibniz dice también, aunque solo desde algo más tarde, «mónada».

El que el fenómeno fuese fenómeno de la substancia, es decir, lo mismo que la substancia solo que en percepción con un grado limitado de distinción, se expresaba, según 9.2.5, en el principio de causalidad fenoménica y, lo que es lo mismo, en el concepto que allí designamos con la palabra *vis*. Así, pues, la *vis* entonces citada es expresión secundaria de la substancia, por lo que no es extraño que Leibniz asuma la misma palabra, *vis*, especificada cuando haga falta como *vis primitiva*, para designar la substancia misma. La palabra latina *vis* significa fuerza en el sentido de empuje y, no en otra acepción, sino formando parte del mismo significado, la virtud íntima o la naturaleza propia y profunda de la cosa. Como manera de designar el concepto ontológico-fundamental, *vis* constituye en efecto, tal como habíamos anunciado, una depuración del concepto de la *res cogitans*, cosa que se aclarará más si mencionamos una pareja de términos vinculada a la noción de la substancia o de la mónada como *vis*.

El contenido o determinación de la substancia es todo, solo que presente, en el caso de cada substancia, en una determinada perspectiva, o desde un determinado punto de vista. La substancia es, pues, unidad en la que se reúne todo; y esta es, por cierto, la única manera en que puede haber pluralidad, pues no hay varios si no están de alguna manera juntos, e, inversamente, no hay unidad si no es recogiendo alguna pluralidad. Este aspecto de la substancia, presencia de todo en unidad, es llamado por Leibniz *perceptio*, palabra que significa coger o abarcar a través, de un lado a otro. Ahora bien, el que el contenido de la mónada sea todo en unidad,

esto es, no una suma, sino unidad que de antemano recoge todo, es posible porque esa unidad, esto es, la *perceptio* misma, está a la vez de algún modo más allá de todo, esto es, en cada caso más allá de su mismo contenido, y este estar-más-allá es lo que Leibniz designa con la palabra *appetitus*.

9.3. El empirismo

Hablando de Descartes, vimos que la cuestión filosófica aparecía como la cuestión de en qué consiste la validez del enunciado. Posteriormente (9.2.1) vimos cómo, si bien a todo el planteamiento le es inherente (ya en Descartes) la distinción de la cuestión de en qué consiste la validez (*quaestio iuris*) frente a la cuestión de cómo tiene lugar de hecho la representación (*quaestio facti*), a la vez la crítica leibniziana pone de manifiesto cómo en la concepción que Descartes tiene de la *quaestio iuris* hay un elemento de facticidad. Se trata de la *quaestio iuris*, no se trata de psicología; lo que ocurre es que en el tratamiento de la *quaestio iuris* hay (ya en Descartes) un elemento irreductiblemente fáctico. Este recordatorio puede ayudarnos a entender el sentido de la filosofía del «empirismo» inglés de los siglos XVII-XVIII. Incluso aquí se trata de en qué consiste la validez, se trata de la *quaestio iuris*; lo que ocurre es que se busca una definición y un desarrollo de esta cuestión por la vía del examen fenomenológico de cierta facticidad.

9.3.1. Locke

> *John Locke* (1623-1703). Su obra fundamental es el *Essay concerning human understanding* («Ensayo sobre el entendimiento humano»).

Cree Locke que la tarea del filósofo es, antes de ponerse a discutir cuestiones físicas o metafísicas, investigar acerca del entendimiento mismo,

con el fin de determinar cómo, en qué ámbito y hasta qué punto, puede el entendimiento tener una verdadera certeza acerca de las cosas.

Locke identifica el problema de la validez de las ideas con el problema de su origen, de su nacimiento en la mente. En virtud de su deseo de poner de manifiesto cómo nace en la mente cada idea, Locke combate agudamente la tesis de que hay «ideas innatas»; lo que no se sabe bien es a quién combate; cierto que Descartes empleó a veces la expresión «idea innata», pero Descartes no dice que nazcamos conociendo ya la idea del triángulo y sus propiedades geométricas; lo que dice es que esa idea solo puede ser construida en la mente (no dada en la experiencia) y con arreglo a unas leyes que están determinadas absolutamente en la mente misma y que no pueden ser obtenidas de la experiencia. Locke, insistiendo en que no hay «ideas innatas», lo que cree demostrar es que no hay nada en el conocimiento que corresponda solo a una ley absoluta de la mente misma, nada que sea independiente del hecho empírico.

A la representación (receptiva) de algo exterior la llama Locke *sensación*; a la experiencia que tenemos de los propios estados u operaciones de la mente la llama Locke *reflexión*. En principio, la reflexión es algo tan pasivo como la sensación; pero la noción de reflexión se va transformando a lo largo de la obra de Locke para hacer frente al problema de explicar el que en los contenidos de nuestro conocimiento aparezca mucho que no se puede justificar por ninguna sensación (el espacio y sus propiedades, el tiempo y las suyas, la «cosa» —o, si se prefiere, la substancia—, la causalidad, etc.); la reflexión pasa a ser considerada también como *combinación* que el espíritu realiza de sus propias «ideas simples» (ideas debidas a sensación o a reflexión, pero en todo caso ideas en cuyo nacimiento el espíritu no «hace» nada, solo «padece»). Locke trata de averiguar el origen —por combinación (agrupación, separación y yuxtaposición)— de las representaciones de espacio y tiempo, fuerza, substancia, identidad y diversidad, etc. Las explicaciones de Locke a este respecto han sido criticadas en el sentido de que la explicación que da del origen de cada una de esas ideas parece suponer que se tiene ya tal idea (no como contenido innato, pero sí como regla *a priori* de la mente); por ejemplo: el espíritu, según Locke, forma la idea del espacio a partir de la

percepción de distancias, pero ¿cómo puede percibir distancias si no está ya en la esencia misma de la mente un sentido del espacio?; el espíritu —también según Locke— forma la idea de substancia porque tiene que admitir un substrato uno para un conjunto de cualidades sensibles que aparecen siempre juntas de hecho, pero ¿por qué «tiene que…» si no es porque tiene en sí mismo la noción de substancia como necesidad del pensamiento mismo?; etc.

La noción de substancia se constituye, según Locke, por cuanto el espíritu, a fuerza de percibir reiteradamente juntas entre sí varias ideas simples, llega a tomar esas varias «cualidades» como atributos diferentes de una única «cosa». Reconoce Locke que lo único que conocemos (empíricamente) son las diversas cualidades, y que el sujeto único al que las atribuimos no es más que una X. Pero la declaración de principio de que la combinación reflexiva de las ideas simples no tiene validez objetiva no le impide a Locke, al parecer, admitir que esa X *es* al menos una X; «no sé qué» es, pero es algo.

Según Locke, mi propia existencia la conozco por intuición (es decir: por percepción inmediata, lo mismo que la conveniencia y discrepancia entre dos ideas simples); Locke se refiere aquí a «mi existencia» en el sentido del *cogito* cartesiano. Y tampoco aquí la acusación de incoherencia podía hacerse esperar mucho: experiencia la hay de este o aquel estado, digamos «psíquicos», pero no del «yo» como tal o de la «mente» como tal; la evidencia absoluta del *cogito*, en Descartes, no era una experiencia. Continuando, Locke llega a demostrar la existencia de Dios, diciendo que, si algo existe (y, al menos, «yo» existo), tiene que ser producido por algo, etc.

9.3.2. Berkeley

George Berkeley (1685-1753), obispo anglicano. Obras principales: *Treatise on the principles of human knowledge, Three dialogues between Hylas and Philonous*.

Locke había admitido que las sensaciones son producidas por algo exterior y les había reconocido un carácter de «verdad». Berkeley establece que la «verdad», el «ser», que hay en dichas ideas, consiste meramente en que son percibidas por mí como tales ideas: *esse est percipi* («ser es ser percibido»). Es absurdo, según Berkeley, admitir que de nuestras ideas puedan ser causa cosas materiales, porque la materia no puede actuar sobre el espíritu, no puede producir algo inmaterial. Fiel al postulado empirista de la receptividad de la mente, de la facticidad de sus contenidos, Berkeley reconoce que las ideas tienen que ser producidas en la mente por algo, pero ese algo no puede ser las cosas materiales. En consecuencia, desaparece toda razón para admitir la existencia *material* de cosas. Berkeley se queda solamente con Dios, como causa de las ideas, y con la mente. Se dice que su doctrina es un «acosmismo» (negación del mundo) y «amaterialismo» (negación de la materia).

Como la presencia en la mente (el *percipi*) es el único *esse*, Berkeley cree haber hecho justicia a la verdad de que el mundo es creado por Dios; más aún: al rechazar la realidad de las cosas materiales, cree ser el primero en excluir consecuentemente todo materialismo.

9.3.3. Hume

La obra fundamental de David Hume (1711-1776) es *A Treatise of Human Nature* («Tratado de la naturaleza humana»), publicada en 1739-1740. La escasa acogida que tuvo esta obra llevó a Hume a tratar de substituirla ante los posibles lectores por un conjunto de reexposiciones parciales, de las cuales las más importantes son *An Enquiry Concerning Human Understanding* («Investigación sobre el entendimiento humano», 1748, si bien el título que acabamos de darle viene de la edición de 1758) y *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* («Investigación sobre los principios de la moral», 1751). Ambos «Enquiries» son reelaboración de los libros primero y tercero, respectivamente, del «Treatise»; también del libro segundo se publicó una reelaboración con el título «A Disertation on

the Passions», dentro de una colección de ensayos publicada en 1757. Otra obra que debemos citar es *Dialogues Concerning Natural Religion* («Diálogos sobre la religión natural», publicado en 1779).

Hume exige la renuncia consecuente a referir las impresiones a algo, sea a «cosa» exterior, sea a «Dios», sea a «mí». En ese momento en cierta manera todo da la vuelta, porque tal renuncia consecuente confiere a las impresiones el carácter de lo que propiamente significa la palabra «absoluto», es decir, la irreferencialidad. No cabe decir ni que son «objetivas» ni que son «subjetivas» ni ninguna otra cosa que de alguna manera las refiera a algo. Por lo mismo, tampoco son nada del conocimiento o de la «razón» (*reason*). La «razón» empieza allí donde hay un *quid*, un contenido temático, y esto procede de la impresión, pero no es la impresión, es la «idea»; más exactamente, el asunto de la *reason* son las «relaciones de ideas» (*relations of ideas*); ¿por qué las «relaciones de»?; porque lo único que en efecto son enunciados cognoscitivos ciertos es aquello que se encuentra en una idea vinculándola con otra idea, aquello que relaciona un *quid* con otro *quid* sin referencia alguna a algún *quod*, sin cuestión de existencia, esto es, sin implicar *matters of fact* («cuestiones de hecho»). En las impresiones hay existencia, pero no hay fijación de contenido temático; en las ideas hay contenido temático, pero no cuestión de existencia; por eso en las impresiones no hay en absoluto conocimiento, y este, que reside en el terreno de las ideas, es solo de «relaciones de».

Lo dicho acerca de las impresiones no sufre menoscabo alguno por el hecho de que no solo haya las «impresiones de sensación», sino también las «impresiones de reflexión». Estas últimas son estrictamente impresiones, es decir, no fijaciones de contenido temático, pero, a diferencia de las «de sensación», se dan en conexión con alguna idea; no son *quid*, pero ocurren en conexión con algún *quid*. Las «impresiones de reflexión» son lo que algunas veces Hume llama «pasiones», distinguiendo entonces entre *calm passions* («pasiones apacibles») y *violent passions* («pasiones violentas»), si bien otras veces limita el uso de la palabra «pasión» a designar las violentas (aquí optaremos por la terminología que hemos mencionado en

primer lugar). ¿Qué quiere decir que las «impresiones de reflexión» son «apacibles» o «violentas»? La diferencia no es cuantitativa. La «impresión de reflexión» (o «pasión» en sentido amplio), en cuanto que es impresión «secundaria», que tiene lugar ya en conexión con alguna idea, comporta en todo caso un retorno desde lo temático, desde la fijación de *quid*, desde la idea, a lo pretemático, a la impresión; y, entonces, o bien el particular *quid* y la tematización siguen siendo lo que importa, y en tal caso la pasión tiene el carácter de vinculación a un interés particular y es, por definición, «violenta», aunque sea cuantitativamente pequeña, o bien el retorno de lo pretemático tiene el carácter de distancia frente al *quid* a propósito del cual se produce, de *sképsis*, de disolución de la unilateralidad inherente a toda fijación de un *quid*; esta desvinculación frente al interés particular, que es propia de la *calm passion*, es posible en virtud de la capacidad de representarse situaciones diversas y representarse en situaciones diversas («imaginación») y con ellas vincular impresión, la cual es impresión «de reflexión» (o sea, «pasión» en sentido amplio), ya que se produce en conexión con ideas, con representaciones, pero en la cual ahora hemos reconocido la posibilidad de que ella no esté vinculada a la particular situación y representación con exclusión en cada caso de otras, sino a la variedad de situaciones que nos representamos y en la que nos representamos, esto es, la posibilidad de la «simpatía».

La *calm passion* en el sentido que acabamos de darle es el campo en el que cabe encontrar siguiendo a Hume un sentido para la opción moral, una vez que ha quedado claro, por una parte, que la moral no puede consistir en el conocimiento o *reason*, pues esta contiene solo «relaciones de ideas» y es indiferente al existir o no existir, al que algo ocurra o no, y, por otra parte, que el enjuiciamiento moral concierne de todos modos a situaciones, actos, etc., esto es, a uno u otro *quid*; no queda entonces sino que la toma de posición moral se produzca, en efecto, sobre situaciones y determinaciones, pero en esa disolución de la unilateralidad, en esa *sképsis* frente a la fijación temática, que encontramos como *calm passion*. Ahora bien, esto que es el sentido de lo moral y que no es en modo alguno conocimiento, está también en la base de algo que, ciertamente, no es para Hume conocimiento, pero

que es central en lo que otros sí colocarían bajo la etiqueta de tal, como vamos a ver a continuación.

Las «relaciones de ideas» no conciernen a la existencia; entre la existencia o no existencia de cosas verdaderamente distintas no hay en el orden del conocimiento (esto es, de la *reason*) dependencia, sino que cada hecho de existencia es independiente de cualquier otro. Por el contrario, la impresión de reflexión nos ha revelado su capacidad de desvincular de la situación particular con ocasión o a propósito de la cual se produce, de reintegrar esa situación particular a una suerte de unidad del todo. Si ahora se trata de expresar ese sentimiento de unidad en lenguaje como el de las «relaciones de ideas», esto es, tematizando relaciones entre contenidos a su vez temáticos, entonces la expresión resultante es, por ejemplo, la de relaciones de causalidad. Esas relaciones no son en modo alguno conocimiento o *reason*; solo expresan en un lenguaje como de conocimiento algo que es de otra naturaleza.

10. Kant

Immanuel Kant vivió de 1724 a 1804, siempre en Königsberg. Damos a continuación los títulos y años de aparición de buena parte de sus obras:

1747: *Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte* («Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas»).

1755: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* («Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo»).

Mismo año: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*.

1756: *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continent monadologiam physicam*.

1758: *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe* («Nuevo concepto doctrinal del movimiento y el reposo»).

1759: *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* («Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo»).

1762: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* («La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas puesta de manifiesto»).

1763: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* («La única posible base de prueba para una demostración de la existencia de Dios»).

Mismo año: *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* («Intento de introducir en el saber del mundo el concepto de las magnitudes negativas»).

1764: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* («Consideraciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime»).

Mismo año: *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* («Investigaciones sobre el grado de precisión de los principios de la teología natural y de la moral»).

1766: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* («Sueños de un visionario aclarados mediante sueños de la metafísica»).

1768: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* («Del fundamento primero de la distinción de las regiones en el espacio»).

1770: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

1781: *Kritik der reinen Vernunft* («Crítica de la razón pura»); segunda edición 1787.

1783: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* («Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia»).

1784: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* («Idea para una historia universal de intención cosmopolita»).

Mismo año: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* («Respuesta a la pregunta "¿Qué es ilustración?"»).

1785: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* («Fundamentación de la metafísica de las costumbres»).

1786: *Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft* («Fundamentos metafísicos de la ciencia de la naturaleza»).

Mismo año: *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* («Conjetural comienzo de la historia humana»).

Mismo año: *Was heisst: Sich im Denken orientieren* («Qué significa orientarse en el pensamiento»).

1788: Kritik der praktischen Vernunft («Crítica de la Razón práctica»).

Mismo año: *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* («Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía»).

1790: *Kritik der Urteilskraft* («Crítica el Juicio»).

Mismo año: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* («Sobre un

descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la Razón pura sería superflua en virtud de una anterior»).

1791: *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* («Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en la teodicea»).

1793: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* («La Religión dentro de los límites de la mera Razón»).

Mismo año: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* («Sobre el lugar común “Esto quizá sea cierto en la teoría, pero no vale para la práctica”»).

1794: *Das Ende aller Dinge* («El final de todas las cosas»).

1795: *Zum ewigen Frieden* («Para la paz perpetua»).

1796: *Van einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* («De un tono noble que recientemente se ha hecho oír en la filosofía»).

1797: *Die Metaphysik der Sitten* («La metafísica de las costumbres»).

Mismo año: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* («Sobre un presunto derecho a mentir por amor al hombre»).

1798: *Der Streit der Fakultäten* («El conflicto de las facultades»).

Mismo año: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* («Antropología desde punto de vista pragmático»).

También se han publicado reflexiones, cartas, lecciones, y en particular un bloque de manuscritos de los últimos años (la casi totalidad son de entre 1798 y 1801) que se suele designar con el nombre *opus postumum*.

10.1. Cuestión metafísica y cuestión trascendental

Decíamos (8.3. 1 y 9.2.1) que la figura moderna de la pregunta filosófica es la cuestión de en qué consiste la validez del enunciado. Así sigue siendo en principio en Kant, si bien, ya en principio, con algunas matizaciones, de las cuales la primera es que se admite que la validez de lo que pudiéramos llamar el enunciado práctico, esto es, no constatatorio, sino decisorio, no es reductible a la validez del enunciado constatatorio ni viceversa; la validez práctica y la cognoscitiva son mutuamente irreductibles; no hay tránsito a su vez válido de conocimientos y solo conocimientos a una decisión ni viceversa.

Así, pues, la cuestión de en qué consiste la validez se desdobla de entrada en dos. Insistamos en que en los dos casos se trata de la validez, o sea, de *questio iuris*, no de *quaestio facti*; así, en el caso del conocimiento, no se trata de en qué consiste el que se tengan determinadas representaciones y se formulen determinados juicios, sino de en qué consiste el que ciertos juicios sean válidos; igualmente, en el caso de la decisión, sobre el que incluso en el aspecto ahora mencionado habremos de volver posteriormente, no se trata ni de si y/o cómo uno se siente atraído o repelido en esta o aquella dirección ni siquiera de si y/o cómo tematiza psíquicamente esta o aquella «decisión» (la cual no es ni deja de ser decisión por el hecho de ser o no ser psíquicamente tematizada).

Esta condición de *quaestio iuris* y no *quaestio facti* debe quedar desde ahora mismo incorporada al uso que hagamos de las palabras. Así, por «conocimiento» entenderemos la validez cognoscitiva, no ciertos hechos psíquicos. Nótese que esto se corresponde perfectamente con el uso común

y a la vez riguroso de las palabras, pues, salvo notable deformación erudita, decimos que hay conocimiento cuando lo que queremos decir es que hay validez. De la precisión homóloga por el lado de la decisión nos ocuparemos más adelante.

El «en qué consiste» de algo, su constitución, conjunto de rasgos definitorios, su «qué es», se llama en el latín escolar de los siglos XVII y XVIII su *possibilitas*, por lo mismo que *possibile* es aquello que tiene una constitución, un conjunto de rasgos que lo definen, un «qué es» (cfr. 9.2.1). Así, si «el conocimiento» quiere decir la validez cognoscitiva, entonces el «en qué consiste la validez cognoscitiva» (esto es, la primera, en orden de tratamiento, de las dos vertientes en que se ha dividido la cuestión de en qué consiste la validez) se llamará «la *possibilitas* del conocimiento», «la posibilidad del conocimiento». Los elementos constitutivos de la *possibilitas* eran llamados (cf. de nuevo 9.2.1) *requisita*, «condiciones»; serán, pues, «las condiciones de la posibilidad», en este caso y por el momento «las condiciones de la posibilidad del conocimiento».

En el uso que acabamos de definir, la palabra *possibilitas* resulta contextualmente sinónima de la acepción más común de algunos otros términos escolares, como «esencia», «naturaleza», incluso lo que puede quedar como uso escolar común de *morphé*, traducido al latín por *forma*. Así, pues, en vez de la «posibilidad» y «las condiciones de la posibilidad», diremos también «la forma», bien entendido que, de acuerdo con lo que acabamos de exponer, este término no tendrá en ningún modo el sentido de alguna conformación u ordenación de material alguno ya dado, sino el de la esencia, la naturaleza, el «en qué consiste», el «qué es»; «la forma del conocimiento» querrá decir: aquello en lo que consiste la validez cognoscitiva.

Tanto el conocimiento como (en sentido sobre el que todavía habremos de volver) la decisión son cada uno de ellos una validez, un *ius*, no un *factum*. Ahora bien, cada uno de ellos es algo en lo que siempre ya estamos, en y con lo que siempre ya nos encontramos, y la cuestión de «en qué consiste» tiene un desarrollo fenomenológico, es la cuestión de describir en qué consiste algo con lo que nos encontramos, o sea, recordando 5.2.2, la cuestión tiene el carácter de la *epagogé*, admitiendo que la presencia o el

ser es ahora lo que hemos llamado la validez, el *ius*, y que, por lo tanto, lo ontológico, las condiciones ontológicas, el «en qué consiste ser», es ahora lo que acabamos de llamar «las condiciones de la posibilidad» o «la forma». Hay siempre ya validez en el sentido de que siempre ya estamos en la situación y en la tesitura de asumir o no esto o aquello como contenido válido; hay siempre ya uno u otro válido, uno u otro ente, uno u otro contenido; esto, lo válido que vale en cada caso, lo ente de cada caso, es lo aristotélicamente «más claro y más conocido con relación a nosotros»; a partir de ahí la filosofía es el «ponerse en camino» hacia el «en qué consiste la validez», hacia el «en qué consiste ser», esto es, a lo «primero y más claro y más conocido en cuanto al ser»; y la noción de *epagogé* envuelve (cf. 5.2.2) la unidireccionalidad del camino, esto es, no hay, por el contrario, nada del tipo de una construcción de lo ente a partir de las condiciones ontológicas; las «condiciones de la posibilidad» son ciertamente lo que allí eran los «principios o causas o elementos» precisamente porque estos «principios o causas o elementos» no lo son (tampoco en Aristóteles) ónticamente, es decir, no generan ni explican lo ente; no hay, ni en primer término ni en último, situarse en lo «primero en cuanto al ser» y «más claro y más conocido en cuanto al ser» para desde ahí producir o explicar lo ente; el camino sigue siendo siempre *de* lo ente *a* aquello en lo que consiste ser.

El que la validez, cada uno de los modos de validez, tenga el carácter de algo en y con lo que siempre ya nos encontramos comporta, pues, tanto el que la averiguación ontológica tenga el mencionado carácter fenomenológico o epagógico como el que siempre ya haya uno u otro contenido, uno u otro válido, uno u otro ente, o sea, el que el contenido ni se genere ni se derive ni se construya a partir de las «condiciones de la posibilidad», es decir, de las condiciones ontológicas; esto es lo que llamamos la irreductible *diferencia* de lo ontológico a lo óntico, y es también el alcance más general de una noción que atraviesa todo el pensamiento de Kant y que se designa en planos diversos de ese mismo pensamiento con la palabra *finitud*, a saber, que el conjunto o sistema de las «condiciones de la posibilidad» no da en manera alguna el contenido.

Que interpretemos la cuestión «en qué consiste la validez» como la versión moderna de la cuestión del ser no es nada artificioso. El papel de la

palabra «ser» como designación griega del asunto de la filosofía se basaba —y así se puso de manifiesto en nuestro tratamiento de la filosofía griega— en el carácter de «verbo cópula», y el verbo cópula, en moderno, significa la validez de la referencia de un predicado a un sujeto, o sea, significa en efecto la validez del enunciado; lo cual, ciertamente, no es lo que significaba en griego, pero solo porque en griego no se parte del enunciado, no es este lo que constituye la cuestión, sino que el enunciado (la articulación *ónoma-rhêma* o *hypokeímenon-kategoroúmenon*) es una estructura a la que se llega en el intento de interpretar algo que no es ello mismo el enunciado; solo con el Helenismo —decíamos— llega el artificio de la interpretación filosófica a ocupar el lugar de lo que con él se pretendía interpretar, esto es, llega el enunciado a ser él mismo la cuestión, de modo que, cuando se produzca un nuevo comienzo de la filosofía, esta tendrá que ser la cuestión de en qué consiste la validez del enunciado. Así, pues, la cuestión «en qué consiste la validez» es en moderno lo que la cuestión del ser es en griego y la distancia entre ambas es la distancia entre Grecia y la Modernidad. Es, por lo tanto, perfectamente concorde con el propósito expositivo de la historia de la filosofía el considerar la cuestión «en qué consiste la validez» como la «ontología» moderna, y formular la kantiana irreductibilidad recíproca entre los modos de validez, entre la validez conocimiento y la validez decisión, diciendo que hay dos modos de «ser» y, por lo tanto, dos «ontologías». En Kant mismo, que no tenía nada de historiador de la filosofía ni de hermeneuta, se encuentra sin embargo una percepción vaga de esta correspondencia; incluso llama «ontológico» a lo referente a en qué consiste la validez, si bien infrecuentemente y solo con referencia a la validez conocimiento; en cambio, con otro nombre históricamente aplicado a la cuestión aristotélica del ser, Kant es bastante generoso en el reconocimiento terminológico de la correspondencia; llama, en efecto, «*metafísica*» a la cuestión «en qué consiste la validez», a veces restringiendo el uso a la cuestión de en qué consiste la validez conocimiento, pero muchas otras veces hablando de «metafísica de» lo uno y «metafísica de» lo otro, a saber, «de» lo cognoscitivamente válido (de los posibles objetos de conocimiento) y «de» lo prácticamente válido (de los objetos posibles de decisión); a lo cognoscitivamente válido, al ámbito de

los objetos posibles de conocimiento o, si se quiere decirlo así, a aquello que es en cuanto objeto posible de conocimiento, lo llama Kant «la naturaleza», mientras que a lo prácticamente válido, al ámbito de los posibles objetos de decisión, a lo que es en cuanto objeto posible de decisión, lo llama *die Sitten* (latín *mores*)[115]. Tenemos así «metafísica de la naturaleza» como nombre para la cuestión de en qué consiste la validez conocimiento y «metafísica de *die Sitten*» como nombre para la cuestión de en qué consiste la validez decisión. Dicho con la terminología kantiana que ya hemos introducido: la metafísica de la naturaleza es la cuestión de las *condiciones de la posibilidad del conocimiento, y la Metaphysik der Sitien* es la cuestión de las *condiciones de la posibilidad de* la decisión.

Todo aquello que sea *condición de la posibilidad* del conocimiento será de antemano vinculante para todo posible contenido del conocimiento, ya que todo contenido del conocimiento es un contenido del conocimiento precisamente porque cumple con las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Y de manera correspondiente (aunque con particulares problemas que en su momento tocaremos) por lo que se refiere a la decisión. Ese «de antemano» es lo que en el latín escolar de Kant se dice «*a priori*». Decir «lo *a priori* del conocimiento» es lo mismo que decir «la posibilidad del conocimiento», «las condiciones de la posibilidad del conocimiento» o «la forma del conocimiento»; y de modo correspondiente (con los matices que habrá que explicar en su momento) en referencia a la decisión.

Donde decimos «el conocimiento», valdría igualmente decir «la experiencia». Kantianamente son sinónimos. La cuestión de lo «empírico» y lo «no empírico» en el conocimiento no tiene que ver con distinción alguna entre la experiencia y algún otro conocimiento; no hay ningún «otro conocimiento»; tanto lo empírico como lo que de algún modo podemos llamar «no empírico» en el conocimiento pertenecen ambos a la experiencia, solo que lo uno (lo «empírico») es el contenido que en cada caso la experiencia tiene, lo en cada caso experimentado, mientras que lo otro (lo «no empírico») es lo que hace que la experiencia sea experiencia, es la posibilidad de (o «las condiciones de la posibilidad de») la experiencia. Insistamos en este último punto. Incluso para que haya «empírico» tienen

que funcionar unas condiciones o reglas que definen qué se acepta como empírico y qué no, pues, para poder reconocer algo como «empírico», es preciso que distingamos entre lo empírico y, por ejemplo, una alucinación, un sueño, etc.; se dirá que esta especie de criba se produce por razones de algo así como compatibilidad o coherencia, en el sentido de que no cualquier posible contenido es compatible con cualquier otro en mi experiencia; y así es, y justamente ello significa que hay alguna determinación de qué es compatible o incompatible con qué otra cosa, y esta determinación (o conjunto de reglas o leyes) no puede a su vez ser empírica, pues es ella lo que permite reconocer o no algo como empírico.

Cierta terminología escolar, procedente de la Escolástica tardía, llamaba cuestión «trascendental» a la peculiar versión escolástico-tardía de la cuestión ontológica (es decir: a la cuestión de las nociones «máximamente universales», como *ens, res*, etc.). Y ya hemos dicho que Kant es vagamente consciente de la correspondencia de su cuestión de en qué consiste la validez con la cuestión ontológica tradicional, aunque desde luego no lo bastante consciente como para diferenciar al respecto de manera clara entre Aristóteles y la Escolástica; de hecho, Kant recoge el término tardoescolástico «transcendental» para designar con él la cuestión de las condiciones de la posibilidad de cierta validez, pero, nótese bien, Kant usa «transcendental» solo para la cuestión de las condiciones de la posibilidad de la validez *conocimiento*, no para la de las condiciones de la posibilidad de lo práctico; esta restricción, como ya indicamos, funciona también algunas veces para el término «metafísica», pero en general no, y aquí, por lo que se refiere a «metafísico» y «metafísica», nos atendremos al sentido kantiano amplio (que es el que permite hablar por una parte de «metafísica de la naturaleza», por la otra de *Metaphysik der Sitten*).

10.2. La sensación y su forma

Se trata, pues, en primer lugar, de investigar en qué consiste la validez conocimiento. La averiguación trata de hacer ver en qué consiste algo en y con lo cual siempre ya nos encontramos; siempre ya hay conocimiento; no es preciso aquí suponer que lo haya en el sentido de que podamos decir que tal o cual tesis en concreto es verdadera (cognoscitivamente válida), pero sí en el sentido de que hay siempre ya en general la distinción entre tesis verdadera y aquello otro que no es tal; la tarea es averiguar en qué consiste esa distinción, o sea, en qué consiste la validez conocimiento.

La primera constatación fenomenológica en el examen de en qué consiste el conocimiento es la de que este es siempre conocimiento de algo, referencia a algo. La constatación fenomenológica *no* contiene en modo alguno el que haya alguna cosa «más allá» «a la cual» etc.; solo contiene que el conocimiento en sí mismo presenta ese carácter de referencia a algo, presencia de algo, contacto con algo. Cualquier «referencia a algo» puede ser inmediata o mediata, pero es claro que no puede haber en general referencia si no hay por de pronto referencia inmediata; el conocimiento ha de ser, pues, *por de pronto*, referencia inmediata. El aspecto o parte o componente de *referencia inmediata* que hay en el conocimiento será lo que designaremos con el término técnico *intuición* (con el que es ya norma traducir al castellano el término kantiano *Anschauung*). El conocimiento es por de pronto, y al menos por una parte, intuición.

La siguiente constatación fenomenológica es que la intuición de la que estamos hablando es finita, es decir: lo contrario de absoluta, y, siendo así que absoluto (*ab-soluto*) es lo no vinculado a nada, no dependiente de nada, finito es lo dependiente, lo vinculado, de modo que, cuando decimos que el conocimiento es finito y que lo que el conocimiento por el momento es, o

sea, la intuición, es finito, lo que queremos decir es que el conocimiento es reconocimiento, o sea, que, si conocemos la cosa, eso quiere decir que la conocemos como ella es, no que ella es como nosotros la conocemos. El carácter de finitud comporta, pues, que la intuición es receptiva, consistente en ser afectado por algo. Una vez más hay que decir que la constatación fenomenológica no dice nada de algo «más allá» que fuese «causa» de esa afección; solo dice que el conocimiento, en sí mismo, presenta ese carácter de afección, de receptividad. La receptividad, capacidad de ser afectado, inherente al conocimiento, es lo que llamaremos *sensibilidad*, mientras que la afección, el hecho de ser afectado, es lo que llamaremos *sensación*. Decimos, pues, que la intuición constitutiva del conocimiento es finita y que, por lo tanto, es sensación.

Probablemente esto último nos conducirá también a que el conocimiento no puede ser *solo* sensación, porque la sensación es siempre pluralidad, siempre varios, y no puede haber varios si no hay algo que los reúne (no son varios si no están de alguna manera juntos); pero, antes de seguir con eso, precisemos en qué sentido hemos dicho que la sensación es siempre pluralidad.

Por de pronto cualquier sensación tiene (u «ocupa») alguna extensión, y esto ya quiere decir que es divisible y, por lo tanto, que son varias. La «extensión» es, por lo menos, «tiempo», y para algunos tipos de sensación también «espacio». Estos son los dos sentidos (uno válido para todas las sensaciones, el otro solo para algunas) en que las sensaciones son pluralidad. Por una parte, cualquier sensación con respecto a cualquier otra sensación está siempre en una y en cada caso solo una relación de la clase de relaciones que designamos como «antes», «después» o «al mismo tiempo que» y cumple todas las leyes que sean inherentes a ese tipo de relaciones, y esto es lo que queremos decir cuando decimos que toda sensación tiene lugar «en» el tiempo, o sea, de acuerdo con la condición del tiempo; por otra parte, en cuanto a la clase de relaciones que designamos como de distancia y posición, cualquier sensación o bien no tiene en absoluto tales relaciones o bien está con respecto a cualquier otra sensación que las tenga en una y solo una relación de esa clase cumpliendo todas las leyes que sean inherentes a esa clase de relaciones, y esto es lo que

queremos decir cuando decimos que toda sensación tiene lugar o bien «en» el espacio con todas las consecuencias, o sea, en todo de acuerdo con la condición del espacio, o bien sin espacialidad alguna.

Así, pues, lo que hemos llamado «el tiempo», y con las aludidas matizaciones lo que hemos llamado «el espacio», son aquello que es inherente a toda sensación por el hecho de ser en general sensación, independientemente de qué sensación sea, esto es, independientemente del contenido. El tiempo lo es pura y simplemente; el espacio lo es en el sentido de que toda sensación ha de estar unívocamente definida (en términos de todo o nada) en cuanto a si es o no espacial. Con esta matización, el tiempo y el espacio constituyen aquello que es de antemano vinculante para toda posible sensación, y, por lo tanto, en los términos de 10.1, son *la posibilidad de la sensación* o *la forma de la sensación*. Dado que la sensación (la intuición en cuanto finita) apareció en nuestra exposición como aquello que el conocimiento *por de pronto* (aunque seguramente no solo) es, lo que estamos diciendo es que la *posibilidad del conocimiento* o *forma del conocimiento* o *forma de la experiencia* o *posibilidad de la experiencia* es *por de pronto* el tiempo y, con las matizaciones dichas, el espacio.

La matización que hemos introducido a propósito del espacio divide las sensaciones en dos clases. Aquellas que tienen relaciones de distancia y posición son las que llamamos «externas». El término contrapuesto es lo «interno», siendo «sensaciones internas» aquellas en las que «siento» «mis» propios estados, siendo «míos» aquellos estados a los que no puedo atribuir posición ni distancia «en el espacio», o sea, los estados «de la mente». Ahora bien, mientras que el calificativo «externas» aplicado a sensaciones excluye efectivamente ciertas sensaciones, no puede decirse sin más que ocurra lo mismo con «internas», pues toda sensación, incluso la externa, es a la vez sensación de un estado de la mente, a saber, de aquel estado de la mente que es la sensación misma, o, dicho de otra manera, todo sentir, incluso el sentir algo externo, es a la vez sentir que siento y, por lo tanto, es sensación interna. De ahí que no digamos pura y simplemente que «en» el espacio están las sensaciones externas y «en» el tiempo las internas, sino que digamos que «en» el espacio están, ciertamente, las externas, pero «en»

el tiempo está toda sensación; o sea: el tiempo es la forma de la sensación pura y simplemente, mientras que el espacio lo es con las matizaciones dichas.

Ampliaremos ahora la terminología. Hemos dicho hasta ahora que el tiempo (y en cierta manera el espacio) es lo inherente a toda intuición en cuanto tal (en cuanto que es intuición finita), con independencia de cuál sea en cada caso el contenido de la intuición; ya sabemos que esto es lo que se quiere decir cuando se dice que el tiempo (y en cierta manera el espacio) es la *possibilitas* o la *forma* de la intuición (en cuanto que esta es intuición finita); lo mismo diremos también a veces diciendo que el tiempo (y en cierta manera el espacio) es la *intuición pura*, donde «intuición pura» querrá decir: aquello que es inherente a la intuición con independencia de cuál sea su contenido en cada caso; igualmente, «conocimiento puro» significará: aquello que es inherente al conocimiento por ser conocimiento, independiente de cuál sea en cada caso el contenido. Así, pues, la expresión «el conocimiento puro» será sinónima de «lo *a priori* del conocimiento», «la posibilidad del conocimiento», «la forma del conocimiento»; y «la intuición pura» será sinónimo de «lo *a priori* de la intuición», etc.

10.3. La noción de concepto

Adelantábamos en 10.2 que el hecho de que la sensación fuese siempre pluralidad nos permitiría ver que eso de lo que hasta ahora sabemos que es sensación (a saber: el conocimiento) no puede ser solo sensación. En efecto, no hay pluralidad sin una cierta unidad, no hay «varios» si no están de alguna manera juntos, o, lo mismo dicho con otras palabras a que haya pluralidad es inherente que haya un modo —uno u otro, pero siempre alguno— de agruparse la pluralidad en conjuntos y subconjuntos, digamos de constituir figura.

Continuando con el proceder fenomenológico iniciado en 10.2 y admitiendo que a las sensaciones les reconocemos el carácter de conocimiento en cuanto que les atribuimos «objetividad», preguntémonos ahora cuál es el contenido fenomenológico de eso que llamamos objetividad de las sensaciones. Es decir: independientemente de toda suposición acerca de algo «más allá», etc, ¿qué carácter, observable en el conocimiento en sí mismo, sin ir más allá de él en ninguna dirección, constituye eso que llamamos «objetividad»? Respuesta: el carácter en cuestión es el que el modo de agrupamiento de las sensaciones en conjuntos y subconjuntos, el qué se asocia con qué y qué se disocia de qué, esté fijado, el que haya un modo que sea el correcto, no en el sentido de que yo sepa *de facto* cuál es el correcto, sino en sentido de que asumo que, si es uno, no es otro. El tomar las sensaciones como referentes a un objeto es ni más ni menos que asumir que el modo en que las agrupo en figura no es arbitrario, sino que hay uno (sepa yo o no cuál) que es el bueno.

Esa fijación del modo en que se agrupan las sensaciones tiene el carácter de regla (regla de formación de la figura, regla que nos dice qué se asocia con qué y qué se disocia de qué); la palabra «regla» pretende indicar

dos cosas: que se refiere a un proceder (a saber, a un juntar, construir y formar) y que es en principio repetible un número indefinido de veces. Insistamos en esto último; la sensación es, por principio, irrepetible; nunca será «la misma» sensación, sino, a lo sumo, una «igual»; en cambio, el plan según el cual se agrupan sensaciones en figura puede en principio aplicarse otra vez y otra; no, ciertamente, en cualquier caso, sino solo en aquellos casos en que las sensaciones que hay sean tales que se dejen agrupar según la misma regla. Es decir: la regla es válida para diversos (en principio infinitos) casos posibles, a saber, para todos aquellos en los que el material sensorialmente dado cumpla ciertas condiciones. Pues bien, un componente del conocimiento que es válido en principio para infinidad de casos posibles y que comporta un conjunto de condiciones que definen para qué casos posibles es válido y para cuáles no, eso es lo que tradicionalmente se llama un *concepto*; las dos características que acabamos de mencionar del concepto, a saber, validez para en principio infinitos casos posibles y conjunto de condiciones, son lo que tradicionalmente se formula como «universal» y «conjunto de notas» respectivamente.

Así, pues, Kant recoge la noción tradicional de concepto, pero dándole una reinterpretación en virtud de la cual las características tradicionales del concepto, a saber, «universal» y «conjunto de notas», pasan a ser una consecuencia de otra cosa. Hay «universal» «conjunto de notas» porque tiene que haber una fijación del modo en que se agrupan las sensaciones en figura. Una vez que hay concepto, se puede, ciertamente, asumirlo y usarlo como mero conjunto de notas; el concepto tomado meramente como conjunto de notas es lo que Kant llama el «mero concepto»; los juicios que pueden hacerse usando el concepto como «mero concepto» son aquellos en los que, siendo el concepto en cuestión sujeto del juicio, el predicado es alguna de las notas, o, supuesto que las notas son a su vez conceptos en el mismo sentido, alguna de las notas de las notas, etc. Este tipo de juicio es lo que Kant llama «juicio analítico». El punto esencial en la noción de «juicio analítico» es que el concepto funcione solo como conjunto de notas[116]. El empleo del concepto como «mero concepto» (o sea, el proceder del tipo «juicio analítico») es lo que Kant llama «mera lógica», lo cual, por lo tanto, no se corresponde con el significado hoy usual de la palabra «lógica», y sí,

en cambio, con la «lógica» escolástica, hoy frecuentemente mal llamada «lógica aristotélica».

Cuando es usado meramente como conjunto de notas, como «mero concepto», el concepto es usado al margen de su relación con la intuición o la sensación, esto es, al margen de su pertenencia a lo que llamamos conocimiento; por eso los «juicios analíticos» no comportan conocimiento. Aquí nos será útil considerar por un momento el concepto como «mero concepto» precisamente porque, al ser esa una consideración fuera de la relación con la intuición, nos proporciona el punto de partida para exponer en el sentido contrario el camino que al comienzo de este mismo apartado expusimos yendo de la sensación o intuición al concepto.

Situémonos, pues, por un momento, en el concepto como «mero concepto». Aun así, lo que sí hay ya en el concepto es el carácter contrapuesto a la inmediatez que en 10.2 encontrábamos en la intuición o sensación; pues el concepto, incluso como «mero concepto», es universal, subsume, y, por lo tanto, se refiere a otra representación, es esencialmente mediato. Por cierto que ese referirse a otra representación, esa mediatez del concepto, es ni más ni menos que el juicio, en el que el concepto en cuestión es el «predicado» y la «otra representación» es el «sujeto»; con lo cual estamos expresando la naturaleza (la mediatez) del concepto también en estas otras palabras: el concepto no tiene lugar sino como predicado de juicios posibles. ¿Qué es la «otra representación» a la que (en su calidad de mediato) se refiere el concepto? En cada juicio tomado por separado, la otra representación puede a su vez ser un concepto, pero entonces tampoco ella tendrá lugar de otro modo que como predicado de juicios posibles, etc.; en definitiva, pues, en la base de todo está la referencia del concepto no a otro concepto, sino a la intuición o sensación, y ya sabemos qué es esa referencia: es (cf. más arriba en este mismo apartado) la fijación del modo en que las sensaciones se agrupan, la fijación del modo en que se construye la figura; así se manifiesta que el concepto es en el fondo la regla para la construcción de figuras y está, como tal, esencialmente vinculado a la intuición; todo uso de conceptos como «meros conceptos», esto es, como meros conjuntos de notas y sin reconocer vinculación alguna con la

intuición, es secundario y producto de una abstracción en la que se prescinde de la naturaleza misma del concepto.

También puede ocurrir que el concepto se emplee no como «mero concepto», sino como regla para construir figura, por lo tanto con relevancia cognoscitiva, dando lugar a «juicios sintéticos» (lo contrario de «juicios analíticos»), pero que se trate de un concepto para cuya aplicación como regla no se requiera otra pluralidad que la del puro tiempo y/o el puro espacio, independientemente de todo *quid* de la sensación. Este es el caso de la matemática. Los conceptos de la matemática no son lo que ahora estamos llamando «conjuntos de notas», sino que son reglas de construcción, por lo que los juicios en ningún caso pueden ser analíticos, pero esas reglas de construcción, a diferencia de lo que ocurre con los conceptos de cosas empíricas, no requieren para su aplicación contenido alguno de la sensación, sino solo la *possibilitas* o *forma* de la sensación.

Nótese, antes de seguir adelante, la siguiente particularidad, que subraya la inseparabilidad de sensación y concepto. Es el concepto, de acuerdo con lo que se ha dicho, lo que constituye la objetividad, o sea, lo que establece la referencia a objeto, pero la establece como referencia inmediata no del concepto mismo, sino de la sensación, pues es la sensación, no el concepto, lo que es referencia inmediata a algo, mientras que el concepto, como referencia inmediata, solo lo es a la sensación, su referencia a la cosa es solo mediata; dicho en orden inverso (pero diciendo exactamente lo mismo): es la sensación la referencia inmediata a la cosa, pero solo lo es porque a la sensación se refiere el concepto, que, siendo él mismo referencia inmediata solo a la sensación, es precisamente el establecimiento de la referencia de la sensación a cosa. Así como la sensación es la afección (y la sensibilidad es la receptividad), el concepto es la posición, el acto, o, como dice Kant, en contraposición a receptividad, la «espontaneidad».

10.4. El concepto puro y la síntesis pura

En el momento en que una primera caracterización del conocimiento nos hizo ver que él es, por una parte, intuición finita, o sea, sensación, ello comportó que todo aquello que sea inherente al hecho de que haya en general sensación, con independencia de cuál sea ella en cada caso, todo ello, esto es, la naturaleza de la sensación en cuanto tal, la forma o *possibilitas* de la sensación, la *intuición pura*, eso será al menos uno de los lados por los cuales deba ser contemplada la *possibilitas* o forma *del conocimiento*, o sea el *conocimiento puro*. Si ahora hemos visto (en 10.3) que lo otro que el conocimiento ha de ser, aparte de la sensación, es el concepto, también hemos de poder establecer que todo lo que sea inherente al hecho de que haya en general concepto, o sea, la *possibilitas* o forma del concepto como tal, el *concepto puro*, será la otra cara que, aparte del tiempo y en cierto modo el espacio (la intuición pura), nos muestre la *possibilitas* del conocimiento o el *conocimiento puro*.

El concepto puede ser uno u otro, pero siempre ha de haber concepto. Cuál sea en cada caso el concepto (como cuáles sean en cada caso las sensaciones), eso es el contenido, y eso es lo para Kant irremisiblemente contingente. Lo que siempre ya ocurre es que haya de haber concepto; así, pues, lo que sea inherente a que haya de haber concepto, eso será forma, el *concepto puro*.

Podemos, por unos momentos, y solo porque como expediente provisional resulta expositivamente interesante, plantear el problema de qué es eso inherente a que haya de haber en general concepto considerando el concepto solo como lo que hemos llamado «mero concepto». Entonces, el que siempre haya de haber concepto significa que a aquello de lo que en cada caso se trate siempre se le refieren predicados, unos u otros, pero

siempre algunos determinados y no cualesquiera; esto, el que haya predicados determinados, sin especificar cuáles, pero especificando que ha de tratarse de unos determinados, es lo que dice la *cópula* del juicio; si asumimos que los elementos estructurales sujeto y predicado tienen expresiones separables en la fórmula del juicio, entonces la cópula se expresa por «es», y, en efecto, lo que en sí mismo significa el «es» es que hay en general predicados determinados, sin que el propio «es» diga cuáles. Consiguientemente, será todo aquello que esté ya significado en la cópula misma del juicio, en el «es», lo que sea *el concepto puro*, la *forma* del concepto, la expresión conceptual de la forma del conocimiento o forma de la experiencia. Aquellas nociones que están implicadas en la cópula misma del juicio, en el «es», se llaman «categorías», y Kant emplea por de pronto esta definición de ellas, la que las caracteriza como los conceptos implicados en la mera forma de juicio, en la cópula, para obtener una «tabla» de las categorías. Lo hace recordando que una división de los juicios en los tipos A, B y C significa decir algo acerca de todo juicio como tal, a saber, significa decir que todo juicio comporta una opción por uno y en cada caso solo uno de los tres términos, y, por lo tanto, que todo juicio, por el mero hecho de ser juicio, es decir, por la mera forma de juicio en general, por la cópula, implica la tríada de conceptos que define los tipos A, B y C: Kant hace cuatro divisiones triádicas de los juicios (en universales, particulares y singulares, en afirmativos, negativos e infinitos, en categóricos, hipotéticos y disyuntivos, y en problemáticos, asertóricos y apodícticos, divisiones que denomina «por la cantidad», «por la cualidad», «por la relación» y «por la modalidad», respectivamente), y, expresando cada una de las cuatro tríadas como tríada de conceptos, establece las categorías «de la cantidad» (unidad, pluralidad, totalidad), «de la cualidad» (*realitas*[117], negación, limitación), «de la relación» (substancia-accidente, causa-efecto, interdependencia o comunidad o acción recíproca) y «de la modalidad» (posibilidad, existencia, necesariedad).

Ahora bien, el modo como acabamos de llegar a las categorías no expresa el carácter profundo de ellas, por lo mismo que la condición de «mero concepto», de universal o conjunto de notas, no expresa la naturaleza profunda del concepto. Expusimos en 10.3 que tras la referencia del

concepto a «otra representación», tras el carácter de representación «mediata» que el concepto tiene, esto es, tras la condición «meramente lógica» de «universal» o de representación que «subsume», lo que verdaderamente hay es aquella referencia a la intuición, referencia en virtud de la cual se fija el modo en que la pluralidad de la intuición es agrupada, es decir, se establece la objetividad de la intuición misma. Hemos recorrido, en nuestra precedente exposición, el camino intuición-concepto o concepto-intuición en las dos direcciones, de manera ya suficiente para poder decir que ninguno de los dos términos es reductible al otro y que cada uno de ellos solo es algo en su relación con el otro; lo cual equivale a decir que son como las dos caras de un cierto «lo mismo» que solo se deja captar fenomenológicamente en la dualidad de las dos caras y en la remisión de cada una de ellas a la otra. Aquello por lo cual hemos sido conducidos de la intuición al concepto y del concepto a la intuición ha sido en todo caso el juntar, agrupar, reunir, construir, del que son las dos caras por una parte la pluralidad, por otra parte la determinación (unidad) del «cómo» (qué se agrupa con qué y qué se separa de qué) de ese reunir. Al reunir en sí mismo Kant le llama *síntesis*. No es ninguna tercera cosa, sino aquello de lo cual unidad (concepto) y pluralidad (intuición) son como las dos caras. Lo que hay, pues, tras la exigencia de principio de que a la pluralidad de la intuición se refiera un concepto (uno u otro, pero en cada caso uno y no otro), como tras la exigencia de principio de que un concepto siempre haya de referirse a «otra representación», o sea, lo que hay tras la forma, en principio «meramente lógica», del juicio, tras la cópula del juicio, es ni más ni menos que: no este o aquel reunir estas o aquellas sensaciones (eso es lo que hay tras cuál sea en cada caso el concepto, mientras que ahora hablamos del que tenga que haber concepto en general, o sea, de la forma de juicio en general, de la cópula), no eso, sino el carácter de *síntesis* en sí mismo con independencia de cuáles sean en cada caso los términos de la síntesis, o sea, la *síntesis pura*. En el «es» se dice la síntesis pura, aunque el uso «meramente lógico» o «analítico» del «es» repose en hacer abstracción de ese significado profundo sin el cual, de todos modos, no habría «es». Las categorías, por lo tanto, no son sino la expresión conceptual de la síntesis pura, paralelamente a como un concepto de contenido es la expresión

conceptual no de la síntesis como tal o síntesis pura, sino de un determinado proceder de síntesis.

Si lo que las categorías expresan como conceptos es la síntesis pura, entonces las categorías son solo un modo de expresión (a saber, el conceptual) de algo a lo que es esencial el tener otro modo de expresión. Pues habíamos quedado en que la síntesis es aquello de lo que la unidad (el concepto) y la pluralidad (la intuición) son como las dos caras, y ello quiere decir que a la síntesis como tal, a la síntesis pura, pertenece por una parte la posición pura de unidad (la exigencia de que haya en cada caso un y solo un modo de agrupar que sea el correcto) y por otra parte la pluralidad pura (el puro «uno y otro y otro» como la condición esencial de la intuición). Ya sabemos que lo primero es el concepto puro (las categorías) y lo segundo la intuición pura (el tiempo). Resulta entonces que eso de lo que las categorías son la expresión conceptual tendrá el tiempo como expresión intuicional. De hecho, aparte de la presentación «meramente lógica» de los significados de las categorías, que consiste en referirlas a los tipos de juicios de las cuatro divisiones triádicas arriba mencionadas, la única otra exposición de los significados de las categorías consiste en remitirlas a aquellos elementos que el análisis fenomenológico descubre en la intuición misma del tiempo, o sea, en algo así como intentar poner en conceptos lo que intuicionalmente es el tiempo. Nos dice Kant que el tiempo es la pura serie, el puro «uno y otro y otro» y que al decir esto ya hemos encontrado las categorías de la cantidad, porque decimos que cualquier tiempo es uno y a la vez divisible (o sea, varios) y por lo tanto todo; asimismo, que al tiempo le es inherente el que cada tiempo se distinga por un *quid* o contenido (*realitas*), por lo tanto por no tener el contenido de ningún otro tiempo (negación), con lo cual esa negación es a la vez su *realitas* propia (limitación); y que el tiempo es a la vez permanencia y cambio, dos términos que son inseparables el uno del otro, pues solo podemos decir que algo cambia si ese algo es lo mismo antes y después, esto es, si permanece, y solo que permanece si atraviesa estados distintos, es decir, si cambia; pero decir esto es ya decir que todo es substancia (lo que permanece en el cambio) y accidente (lo que cambia en el permanecer); y que el tiempo se sucede en un orden fijo, esto es, que cada tiempo tiene un unívoco «antes» o «después» con relación a cualquier

otro tiempo, lo cual solo puede consistir en que los contenidos estén unos con respecto a otros en relaciones de sucesión fijas, o sea, en relaciones de causa y efecto (solo empíricamente —y por lo tanto siempre con algún grado de incertidumbre— podemos determinar cuáles); igualmente, al tiempo es inherente la simultaneidad, y esta solo puede consistir en que la dependencia, en vez de ser unidireccional, como ocurre en la relación de causa y efecto, sea recíproca, o sea, interdependencia. Faltan las categorías de la modalidad, cuya peculiaridad es que no expresan conceptualmente uno u otro aspecto de la intuición del tiempo, sino los tres modos en que algo puede «estar en» el tiempo, a saber: en algún (indeterminado) tiempo (posibilidad), en un (determinado) tiempo (existencia) y en todo (esto es, cualquier) tiempo. «Posible» es aquello que es concorde con la forma (las condiciones de la posibilidad) del conocimiento; «existente» solo puede decirse de algo en conexión con una sensación; si, dadas determinadas circunstancias, las condiciones de la posibilidad exigen que la situación que se produzca comporte determinadas características, entonces esas características son, dadas las circunstancias mencionadas, «necesarias».

Esta vinculación de las categorías con el tiempo se expresa en Kant con empleo de un recurso terminológico que debemos introducir ahora. Como ya se ha visto, Kant se sirve en general, para expresar los diversos aspectos de aquello en lo que consiste la validez, de una terminología escolar de «facultades del alma» y «actos» de esas «facultades». Así, «sensación» y «concepto» son escolarmente los nombres de los «actos» de las «facultades» llamadas respectivamente «sensibilidad» y «entendimiento». Resulta casi inevitable por la propia dinámica de un lenguaje inadecuado (el de la filosofía siempre lo es en algún sentido) que se acabe por echar mano también de un nombre de «facultad» y otro de «acto» para designar aquello de lo que sensibilidad y entendimiento, o sensación y concepto, o intuición y concepto, o pluralidad y unidad, o receptividad y espontaneidad, son como las dos caras. Por de pronto, ya hemos visto que, basándose en la designación de los dos términos como pluralidad y unidad (que, evidentemente, no son nombres de facultades ni de actos), Kant llama *síntesis* a aquello de lo que los dos términos son las dos caras, esto es, al reunir, agrupar, construir, del que hemos hablado. El nombre de facultad

para la «facultad de la síntesis» es *imaginación*, y el correspondiente nombre de «acto» es *esquema*. De acuerdo con todo lo dicho hasta aquí, ni la imaginación es alguna tercera cosa además de (o entre) la sensibilidad y el entendimiento, ni el esquema lo es además de (o entre) la sensación y el concepto; ambos no son sino el modo de designar, en las claves terminológicas indicadas, aquello de lo que, respectivamente, sensibilidad y entendimiento, sensación y concepto, son las dos caras.

Sentada esta terminología, podemos expresar la ya descrita solidaridad entre las categorías y la intuición pura del siguiente modo:

En principio, es claro por lo expuesto en 10.3 y en este mismo apartado que cada concepto es fijar como regla un determinado proceder de síntesis, un cierto reunir, agrupar, construir, digamos ahora: un esquema. En el caso de los conceptos de contenido (sean los de contenido empírico o los de contenido «sensible puro», esto es, los de la matemática) no plantea dificultad alguna el entender que hay un proceder de este tipo, pues esos conceptos permiten en efecto producir o construir figuras que les sean adecuadas (que sean algo así como «ejemplos»); pero a las categorías no corresponde figura en la intuición, ¿cuáles son, pues, los esquemas para las categorías?; de acuerdo con la descripción que unas líneas más arriba hemos hecho de la vinculación de las categorías con el tiempo, debemos decir ahora, y con ello no hacemos sino introducir la nueva terminología en algo ya dicho, que los esquemas de las categorías son los diversos aspectos de la intuición del tiempo, o sea, que el producirse o gestarse que, teniendo lugar en la intuición, se expresa conceptualmente en las categorías es el tiempo.

Cuando decimos que sensación y concepto son como las dos caras de algo único, estamos diciendo también que la escisión misma de concepto e intuición es un aspecto esencial de aquello de lo que estamos hablando. Solo tenemos ahora que subrayar en qué punto del precedente análisis ha quedado claro que, en efecto, la separación con respecto a esa «raíz común» es un constitutivo esencial del conocimiento. Concretamente esto ocurrió cuando dijimos que la objetividad, constitutivo del conocimiento, consiste en la exigencia de que el modo en que la pluralidad de la sensación se agrupa en conjuntos y subconjuntos, el modo en que se constituye figura,

esté fijado, es decir, en que, aun cuando podamos no saber cuál es el válido, sepamos que en cada caso hay uno y solo uno válido; la posición de objetividad es la posición de unidad del objeto; decíamos que, en esa fijación del modo del proceder de síntesis el modo de proceder ya no es simplemente modo de proceder, sino que es *regla*, y que la regla es el concepto. Dicho ahora con la nueva terminología, esa fijación del modo de proceder es el tránsito del esquema (el proceder en el reunir y agrupar) al concepto (la regla); es la separación del modo de proceder con respecto al caso concreto de su ejercicio, y con esta separación el modo de proceder deja de ser modo de proceder para pasar a ser regla, universal, concepto, y lo que queda del otro lado, frente al universal, ya tampoco es el esquema, sino aquello frente a lo cual el universal se separa subsumiéndolo como un caso concreto entre infinitos posibles, o sea, frente al universal el singular, frente al concepto la intuición, frente al predicado el sujeto del juicio. Se ha consumado así la escisión con la cual empieza la objetividad, es decir, con la cual empieza el conocimiento, y el acto por el que se ha consumado la escisión, el acto mismo de la escisión es la producción del universal (de la regla, del concepto) frente al caso concreto (por lo tanto, también la producción del caso concreto como tal, digamos: su relegación a caso concreto), y esto quiere decir también: puesto que es el establecimiento de concepto o de universal, es la fijación de un *quid*, de un «qué es» la cosa (barco o nube o caballo o casa).

Falta todavía un paso esencial en la caracterización de este acto o movimiento por el que se establece la objetividad, se fija el *quid* y se separa el universal frente al caso concreto. Hemos dicho que ese acto es la posición de unidad, esto es: el que en cada caso haya de haber un y solo un…, a saber: un y solo un modo válido de agrupar las sensaciones en figura, o, lo que es lo mismo, una y solo una caracterización conceptual válida, o, dicho de otra manera, que, si bien podemos no saber qué es lo que hay en tal o cual caso, lo que sí sabemos es que ello (lo que hay) es lo que es y no cualquier cosa. Esta exigencia, constitutiva del conocimiento e idéntica con el *concepto puro*, no es sino la exigencia de que todas mis representaciones hayan de poder ser incluidas en la unidad de una única experiencia. Pues bien ¿qué tienen todas mis representaciones en común, de

modo que pueda exigirse que todas ellas puedan entrar en una unidad?; no otra cosa que el que todas ellas son representaciones mías; pero ¿qué se entiende aquí por «yo» y «mi»?; no estamos hablando (ello quedó claro desde el principio) de las «representaciones» como hechos (psíquicos), sino de la validez o legitimidad, en este momento concretamente de la validez conocimiento; las representaciones que tienen que poder ser puestas unas con otras en una misma experiencia son todas las representaciones cognoscitivamente válidas; cualquier representación cognoscitivamente válida ha de poder hacer contexto con cualquier otra representación cognoscitivamente válida; así, pues, todas «mis» representaciones quiere decir: todas las representaciones cognoscitivamente válidas, y «yo» quiere decir: el enunciante del enunciado válido en cuanto tal; la posición de unidad que es el concepto puro y en la cual consiste la objetividad acontece como autoposición del propio ponente.

De acuerdo con toda la exposición precedente, lo mismo es reconocer objetividad que fijar un *quid*, esto es, determinar que es una y solo una la regla válida, establecer un universal (concepto) bajo el que algo se subsuma, por lo tanto segregar el universal frente al caso concreto y de este modo dar origen al universal como tal y al caso concreto como tal, al predicado y al sujeto del tipo básico de juicio. Si a este acto le llamamos *posición* (de «poner» en el sentido de establecer o fijar), entonces lo que hemos dicho en el párrafo precedente es que la posición es lo mismo que la autoposición del ponente. A esta autoposición o autorreferencia —constitutiva del ponente mismo, pues solo en ella el ponente pone— la llama Kant «apercepción pura».

La objetividad de la que venimos hablando tiene ciertamente su consistencia en las propias condiciones de la posibilidad del conocimiento; esto no quiere decir que en algún momento debamos reconocer, más allá de ese objeto, una «cosa en sí». Más bien debemos preguntarnos si no es la noción misma de «ser» (y, por lo tanto, la de «ente» o, lo que es lo mismo, la de «cosa») lo que está vinculado no a que haya de hecho un conocimiento de la cosa o ente en cuestión, pero sí a la posibilidad de conocimiento, a la *possibilitas* del conocimiento. La única limitación a esta vinculación estriba no en que haya «ser» al margen de la validez del

enunciado, sino en que el conocimiento no es el único modo de validez del enunciado y, por lo tanto, el «ser» que pronunciamos en discurso cognoscitivamente válido no es el único «ser» válido. Pero tampoco esto quiere decir que haya un «ser» «más allá» de la objetividad cognoscitiva; no es ni más allá ni más acá; es simplemente otro modo de validez o, si se prefiere decirlo así, otro modo de «ser». Lo que no hay es un ser o una validez en el sentido de «cosa en sí». El término «cosa en sí» es lo que Kant llama un «concepto-límite», es decir: algo de lo que solo se trata para decir de qué no se trata; cuando queremos expresar que no hay «ser» al margen de la *possibilitas* de uno o el otro modo de validez, lo que decimos es: «no se trata de cosas en sí». «Cosa en sí» es estrictamente un término técnico, es decir, no se corresponde en modo alguno con el significado común (por lo tanto tampoco con el que Kant por lo demás emplea) de la palabra «cosa»; la cosa, lo ente, es el objeto posible de enunciado válido, esto es: de conocimiento en su caso y de decisión en el suyo. El hecho de que para designar el objeto posible de conocimiento Kant emplee también la palabra «fenómeno» no contradice en nada lo dicho, pues «fenómeno» no significa aquí nada del tipo de «apariencia» en contraposición a «realidad», sino que significa lo que aparece, lo que se muestra, cosa que Kant toma en el sentido de: lo constatable, aquello que tiene una validez precisamente del tipo conocimiento.

10.5. Lo práctico y el imperativo categórico

La consideración kantiana de lo cognoscitivo y lo práctico como dos modos distintos de validez, de modo que cada uno de ellos comporte su propio «¿en qué consiste la validez?», se contrapone en primer lugar a cualquier tesis según la cual de conocimientos pudiese alguna vez derivarse unívocamente una decisión. En efecto, si tal derivación fuese posible, entonces uno de los dos modos de validez sería reductible al otro, a saber, el práctico al cognoscitivo, porque el conocimiento contendría eventualmente decisiones. Para que tal cosa ocurriese, sería preciso que fuese posible algún objeto de conocimiento, alguna situación cognoscitivamente dada o al menos cognoscitivamente representable (como posible), de cuyo conocimiento se siguiese necesariamente la decisión de ejecutarla o de evitarla. Esto está excluido, por de pronto, por el hecho de que la concepción kantiana del conocimiento, como ya ha podido verse en los apartados anteriores, excluye que pueda haber objetos de carácter total, por así decir libres de contexto; todo objeto está, en virtud de las condiciones de la posibilidad del conocimiento, en un conjunto de dependencias, es siempre una parte de algo más amplio, y ya esto solo es suficiente para excluir que algún objeto pueda ser incondicionalmente aceptado o rechazado. Pero, además, cualquier reductibilidad de una decisión a conocimientos está excluida por el propio análisis fenomenológico de la decisión, en los términos que vamos a ver.

Es cierto que solo lo que es posible objeto de conocimiento es posible objeto de decisión, o sea, que solo nos planteamos hacer o no hacer aquello que podemos representarnos cognoscitivamente; o, dicho de otra manera, que está por principio fuera del campo de la decisión aquello que es imposible en el sentido de la categoría de «posibilidad» tal como la hemos

explicitado en 10.4 («posible» es aquello que cumple con la forma —condiciones de la posibilidad— de la experiencia). Es igualmente cierto lo recíproco, a saber: que cualquier posible objeto de conocimiento (cualquier posible en el sentido de la categoría de «posibilidad») es un posible objeto de decisión, o sea, es algo que alguien alguna vez podría plantearse hacer o no hacer. Más aún: no solo se requiere que el posible objeto de decisión sea un posible objeto de conocimiento, sino que, además, para que haya efectivamente decisión, es preciso que el objeto sea en efecto representado cognoscitivamente. Ahora bien, la representación cognoscitiva, siendo precisa para que haya decisión, sin embargo no constituye ella misma la decisión ni la determina. En primer lugar porque, para que haya decisión, es preciso además que eso cognoscitivamente representado no me sea indiferente, es decir, que con ello se ligue en mi «sensación interna» (cf. 10.2) algún sentimiento de atracción o repulsión. Esto, sin embargo, todavía no nos conduce a la radical irreductibilidad de la decisión a conocimiento, pues lo constatado en la «sensación interna» también es constatado, o sea, pertenece al ámbito conocimiento; si todo fuese eso, pues, no habría irreductibilidad, sino que simplemente ocurriría que en lo cognoscitivamente dado que determinaría la decisión habría que incluir también mi propio carácter y estado «internos». Pero no hay solo eso. Si hay decisión, es porque tampoco es posible entender el conjunto de las inclinaciones, repulsiones y atracciones como algo de lo cual se siga unívocamente qué es lo que yo en definitiva hago.

Ciertamente no se trata de demostrar o deducir que la decisión es irreductible a conocimiento, porque eso sería intentar demostrar o deducir que hay decisión, cuando en ningún momento se ha asumido que se pudiese deducir o demostrar que hay conocimiento; la validez, en uno u otro de sus modos, tiene, decíamos en 10.1, el carácter de algo con lo cual siempre ya nos encontramos en y para una averiguación que tiene —decíamos allí— carácter fenomenológico, epagógico. De lo que se trata por de pronto es de encontrar en la decisión aquello que es propiamente la decisión, es decir, aquello que no se deja derivar de conocimientos. Pongamos que yo haría A, pero, en virtud de ciertas circunstancias, no lo hago; parece que mi decisión ha sido modificada por algo cognoscitivamente constatado (las

circunstancias en cuestión); y, sin embargo, no es así, porque, si esas circunstancias me llevan a no hacer A, es que en cualquier caso mi decisión no era pura y simplemente (es decir: pasase lo que pasase) hacer A, sino que incluía condicionantes; mi decisión no era hacer A, sino algo que en ciertas circunstancias da como resultado hacer A y en otras no; no se quiere decir con esto que mi decisión no cambie; lo único que se dice es que puede no cambiar sin que ello sea obstáculo para que en circunstancias diferentes se hagan cosas diferentes; y lo que sin duda se está diciendo es que la decisión es algo que permanece lo mismo para una pluralidad en principio indefinida de casos posibles, o sea, es lo que Kant llama una «máxima»; yo puedo siempre cambiar de máxima, pero la que en cada caso tenga será siempre aplicable en principio a infinitos casos posibles, incluso si de hecho no llega a (no tiene ocasión de) aplicarse más que una vez o quizá ninguna.

Es, pues, la máxima lo que propiamente constituye la decisión. Y el que la decisión es algo en y con lo que siempre ya nos encontramos significa ahora que podemos ciertamente cambiar de máxima en cualquier caso, pero siempre tenemos alguna. Toda máxima es contingente, pero el que haya en general máxima es necesario. La condición misma de máxima, o sea, de válido para una pluralidad en principio infinita de casos posibles, parece ser, pues, lo que hay en toda decisión independientemente de cuál sea en cada caso el contenido de la decisión, o sea, independientemente de qué sea lo que se decida, esto es, independientemente de cuál sea la máxima. La condición misma de máxima es, como acabamos de ver, la condición de universal, de válido para en principio infinitos posibles casos; pero, nótese bien, no se trata de universalidad efectiva, pues la máxima es contingente y puede cambiar en cualquier momento, sino solo de la forma lógica de universalidad. ¿Puede esto, la exigencia de la forma lógica de universalidad, ser contemplado como la forma o *possibilitas* de la decisión? Para una respuesta afirmativa, son precisas, además de todo lo dicho, dos cosas: primero, que la exigencia de la forma lógica de universalidad sea en efecto alguna exigencia, determine algo, esto es, que no cualquier conducta materialmente posible sea compatible con esa forma lógica; y, segundo, que se pueda entender en qué sentido esa exigencia es inherente a toda decisión sin que ello haga imposibles las decisiones incompatibles con esa exigencia.

Comencemos por la primera de las dos condiciones que acabamos de mencionar. En efecto, no cualquier conducta materialmente posible es compatible con la forma lógica de universalidad; hay conductas que no pueden, por razones «meramente lógicas» (cf. 10.3), es decir, porque ello comportaría contradicción (y precisamente en el sentido «analítico» kantiano no en el de Leibniz, cf. 9.2.1), ser formuladas con la forma lógica de universalidad. Consideremos, a modo de ilustración, el concepto «mentira»; no es posible mentir sin presuponer como regla universal la de decir la verdad; erigir en regla universal el que, en tales o cuales circunstancias, lo que se expresa no corresponde a lo que hay, equivale a dejar en suspenso para esas circunstancias la validez del lenguaje mismo y, por lo tanto, la posibilidad misma de la mentira; es, pues, imposible (contradictorio) formular como universal norma alguna que defina unas circunstancias en las cuales fuese aceptable mentir[118].

La ilustración que acabamos de emplear para mostrar que la exigencia de compatibilidad con la forma lógica de universalidad excluye ciertas conductas sirve también para entender cómo el que esa exigencia sea inherente a la decisión como tal no hace imposibles las decisiones que la incumplen. En efecto, la ilustración de la mentira mostró que lo que ocurre con las decisiones contrarias a la citada exigencia es que ellas son precisamente aquellas decisiones que no se pueden adoptar sin dar por universalmente válido su contrario, es decir: aquellas decisiones que, en el hecho mismo de adoptarse, se juzgan y condenan a sí mismas según un criterio que en ellas mismas está y que se asume por el hecho mismo de tomar esas mismas decisiones.

La exigencia de compatibilidad con la forma lógica de universalidad es, pues, aquello que hay en toda decisión por el hecho de ser decisión, independientemente de cuál sea su contenido; es la forma o *possibilitas* de la decisión. La denominación «imperativo categórico», que Kant emplea para esa exigencia, significa lo siguiente: es algo con validez necesaria en la conducta (esto es lo que quiere decir «imperativo»), a diferencia de las máximas (que no son imperativos), y, a la vez, esa validez necesaria es validez decisión, validez práctica, mientras que la de aquellos imperativos que vinculan a un fin un medio necesario para ese fin (imperativos

hipotéticos: si quieres A, haz B) es validez conocimiento (porque simplemente constata que A no es posible sin B).

Una vez visto que la exigencia de compatibilidad con la forma lógica de universalidad constituye en efecto una cierta determinación, queda también reconocido que esa es la única determinación de la decisión que no se basa en contenido alguno, es decir: que no consiste en determinarse por o contra esto o aquello, que no estriba en fines. Solo por eso es posible que sea, en el sentido en que ya hemos visto que es, una determinación necesaria, mientras que toda determinación por contenidos (por fines) implica no solo la representación cognoscitiva del fin en cuestión, sino también el hecho (asimismo cognoscitivo, de la «sensación interna») de que con esa representación se vincule un sentimiento de atracción (o de repulsión hacia su contrario), lo cual, siendo un hecho empírico (de la «sensación interna»), excluye que aquella determinación práctica que lo presupone pueda ser en modo alguno una determinación necesaria. Todo el contenido de la determinación práctica, esto es, todo el que la máxima sea esta en vez de aquella o aquella en vez de esta, reposa en la determinación en razón de fines, y por eso es contingente. El imperativo categórico es lo necesario en la decisión precisamente porque es la única determinación que no depende de ningún fin, o sea, de ningún contenido. Por eso mismo es la única determinación práctica que no depende de nada cognoscitivo, pues, al no haber contenido, no hay nada cuya representabilidad cognoscitiva haya de suponerse o en relación con lo cual haya de ocurrir algo en la sensación interna. Así, pues, el imperativo categórico es la determinación *libre* en el doble sentido de que: es independencia frente a cualquier contenido, frente a cualquier fin, y, por eso mismo, es independencia frente a todo lo cognoscitivamente dado.

El tratamiento de lo práctico empezó estableciendo que la decisión (es decir: toda decisión) es irreductible a conocimiento. Esto era una primera cosa que podíamos haber designado con la palabra «libertad». El mismo tratamiento desemboca ahora en que la componente que en la decisión hay de distancia frente a lo que se determina desde el conocimiento es precisamente la componente de distancia frente a todo fin, y que ambas cosas no son sino lo *a priori*, la forma o *possibilitas* de la decisión, forma o

possibilitas que es ella misma un fundamento de determinación, de manera que solo la decisión basada en ese fundamento es libre. Parece haber una paradoja en que la libertad sea el carácter de toda decisión y a la vez lo propio de la decisión basada en la mera forma; es la misma paradoja que ya encontrábamos en el hecho de que la determinación inherente a la decisión como tal sea a la vez algo que la decisión puede incumplir: se es libre si y solo si ante todo se es libre de ser o no ser libre; la libertad es estar siempre ya y siempre de nuevo en una alternativa, y no en la trivial de —supuesto que «ya» se «es» libre— hacer esto o hacer aquello, sino en la alternativa de ser libre o no serlo.

10.6. El derecho

Podemos admitir que lo dicho en el apartado precedente establece algo así como un principio de enjuiciamiento interno de las decisiones: «interno» en el sentido de que el criterio es establecido y ejercido por la propia decisión que —ella misma— se enjuicia. A la vez, parece seguirse de lo expuesto que el enjuiciamiento en cuestión no pueda ejercerse sobre lo observable de la conducta. En efecto, la decisión es la máxima, y el enjuiciamiento según el imperativo categórico se refiere a máximas mientras que una misma conducta observable puede responder a máximas distintas, incluso incompatibles entre sí, sin que haya medio alguno para discernir con definitiva seguridad (ni siquiera en el caso de mi propia conducta) qué máxima es la que en efecto rige. Tal situación es, por otra parte, muy defendible: se acepta que hay un criterio moral y, a la vez, se desautoriza el que alguien pudiese pretender ir por la vida haciendo de juez moral (de los demás o de sí mismo).

Lo que hay en el fondo de la situación resumida en el párrafo precedente es la irreductibilidad de la distinción entre la validez cognoscitiva y la validez práctica: aquello que es materia del enjuiciamiento según el imperativo categórico no es cognoscitivamente presente, y lo que es objeto de conocimiento posible no es lo que se enjuicia según el imperativo categórico.

Por otra parte, solo lo accesible al conocimiento es en principio accesible a la coerción. De donde, teniendo en cuenta lo anterior, se sigue que nada a lo cual sea inherente una fuerza coercitiva puede basarse en el imperativo categórico. Cabe preguntar entonces si las relaciones materiales entre los hombres quedan remitidas a meras situaciones de hecho sobre las cuales no quepa cuestión de legitimidad. Así ocurriría si no fuese porque la

misma imposibilidad de que una instancia eventualmente coercitiva enjuicie según el imperativo categórico introduce ya por sí sola severas condiciones: la instancia eventualmente coercitiva ha de abstenerse de toda pretensión de juicio moral, ha de guardarse de pretender cualificar intrínsecamente las conductas; por lo tanto, ha de dejar pura y simplemente que cada uno haga lo que quiera con la única condición de que este «poder hacer lo que se quiera» valga igualmente para todos, es decir: cada uno ha de poder hacer todo aquello tal o bajo condiciones tales que el hecho de que él lo haga no sea incompatible con que cualquier otro bajo las mismas condiciones pueda también hacerlo. Esta norma es para Kant el único principio *a priori* del *derecho*; todo lo que es efectivamente derecho (y no mera imposición de un poder fáctico) no es sino el desarrollo de ese principio en unas condiciones empíricamente dadas.

Podemos ilustrar esta posición poniéndola en contacto con la habitual pregunta de si en materia de derecho todo es cuestión de convenio y consenso (que se supone empírico) o si hay, por el contrario, una posibilidad de enjuiciamiento intrínseco. La posición kantiana, tal como la hemos descrito, es que la propia exclusión de que pueda haber enjuiciamiento intrínseco es ella misma una condición *a priori*, de la que se siguen consecuencias, y que precisamente en ella reside lo *a priori* del derecho.

El derecho no es para Kant ningún tercer ámbito, además de lo cognoscitivo y lo práctico. Es expresión de la irreductibilidad de la distinción entre lo cognoscitivo y lo práctico. El derecho, en cuanto que es capacidad coercitiva, solo puede actuar sobre lo cognoscitivamente accesible, pero eso cognoscitivamente accesible es lo cognoscitivamente accesible de la conducta, y aquí se instala la separación irreductible; el derecho toma su fundamento precisamente de su radical alienidad o exterioridad.

10.7. La reflexión

Según lo hasta aquí dicho, nunca una decisión se sigue de conocimientos, pero solo es objeto posible de decisión lo que es objeto posible de conocimiento, pues para que haya decisión tiene que haber una representación cognoscitiva de lo que puede ser decidido (aunque la representación cognoscitiva en ningún caso determina la decisión), o, dicho de otra manera, solo es objeto posible de decisión lo posible en el sentido de la categoría de «posibilidad» (cf. 10.4 y 10.5). Y recíprocamente: todo objeto posible de conocimiento, todo lo que es posible en el sentido de la categoría de «posibilidad», es algo de lo que quizá alguien alguna vez tenga que decidir si se produce o no, o sea, es un posible objeto de decisión. Así, pues, el ámbito de los posibles objetos de conocimiento y el de los posibles objetos de decisión, el ámbito de la naturaleza (cf. 10.1) y el de la conducta, son materialmente (es decir: en cuanto al contenido) el mismo ámbito. Son las mismas cosas las que pueden aparecer como contenidos cognoscitivamente válidos o como contenidos prácticamente válidos; lo que ocurre es que en cada caso (en cada enunciado) aparecen o como lo uno o como lo otro. Todo ello concierta perfectamente con la inderivabilidad, la irreductibilidad y la imposibilidad de tránsito de una validez a la otra, pues, en efecto, dichas propiedades sugieren que no se trata de una frontera material o de contenido, o sea, que no son partes que se yuxtapongan, lo cual parece querer decir que cada uno de esos ámbitos es todo y, por lo tanto, que son lo mismo, si bien eso «mismo» no aparece nunca como tal «mismo», digamos en el punto cero de la escisión, sino solo o como lo uno o como lo otro.

Comoquiera que debamos pensar lo último dicho, al menos ha quedado claro que es objeto posible de decisión todo objeto posible de conocimiento

y solo lo que es objeto posible de conocimiento, o sea: ha quedado clara la identidad de contenido, la identidad material, entre el ámbito de los objetos posibles de conocimiento y el de los objetos posibles de decisión, entre el ámbito de la naturaleza y el de la conducta. Con esta identidad material o de contenido es interesante relacionar algunas otras cosas ya dichas, pero que ahora adquirirán un nuevo significado. Veremos a continuación cómo algunos aspectos de la *possibilitas* de lo práctico, por una parte, y, por la otra parte, algunos aspectos de la *possibilitas* de lo cognoscitivo, aspectos que hemos descubierto por separado unos de otros, son solidarios entre sí a través de esa necesaria identidad material o de contenido entre los dos ámbitos.

La *possibilitas* de la decisión está constituida por el imperativo categórico, esto es, por la exigencia de compatibilidad con la forma lógica de universalidad. Ya ha quedado claro que esto no significa que tal exigencia se cumpla, ni siquiera es necesario que se cumpla alguna vez. Lo que sin duda es preciso es que *tenga sentido* como imperativo, esto es: que esté determinado de suyo qué es lo que manda o exige en cada caso, o, dicho de otra manera, que, supuesta una descripción suficiente de una posible conducta, de un posible objeto de decisión, se pueda decir si esa conducta, objeto de decisión, es o no compatible con el imperativo categórico. Sigue siendo cierto que, tal como dijimos al comienzo de 10.6, no sabemos con certeza si la máxima que seguimos es o no compatible con el imperativo categórico; esto es así porque no sabemos con certeza cuál es la máxima que seguimos, pero cualquier posible máxima (por lo tanto, la que sigamos, cualquiera que sea), cualquier posible contenido de decisión, es de suyo enjuiciable según el imperativo categórico, esto es: la cuestión de si es o no compatible con la forma lógica de universalidad es de suyo una cuestión decidible. Veamos qué se sigue de ello.

El que de todo contenido posible de decisión, de toda conducta posible, sea de suyo determinable si es o no compatible con la forma lógica de universalidad significa que con toda conducta posible ha de poder efectuarse la operación de expresarla en términos universales para ver si, expresada así, resulta contradictoria o no; recuérdese, en efecto, que la incompatibilidad con la forma lógica de universalidad significa (cf. 10.5)

que la posible conducta en cuestión, formulada en términos de universalidad, resulta contradictoria. Es preciso, pues, que esa operación de formular en términos universales (para ver si así se produce contradicción o no) pueda efectuarse con cualquier posible contenido de decisión; ahora bien, «en términos universales» es lo que hasta aquí, hablando de Kant, hemos llamado «en conceptos». Es, pues, preciso, que todo posible contenido de decisión se deje describir en conceptos. Ahora bien, es posible contenido de decisión todo aquello que es posible contenido de conocimiento, y viceversa; por lo tanto, es todo posible contenido de conocimiento lo que ha de poder ser descrito en conceptos. Esto último, ciertamente, ya lo sabíamos desde 10.3 y 10.4, pero lo que no sabíamos es que tuviese nada que ver con la validez del imperativo categórico; ahora, en cambio, lo hemos derivado del hecho de que el imperativo categórico tenga sentido.

Hemos encontrado, pues, lo siguiente: de que la *possibilitas* de lo práctico sea el imperativo categórico es solidario el que el conocimiento sea concepto. Esto último, el que el conocimiento sea concepto, es ni más ni menos que la dualidad intuición-concepto o sensación-concepto, pues en 10.3 vimos cómo la descripción fenomenológica de cualquiera de los dos términos de la dualidad conducía al otro. Lo que sabemos ahora es, pues, que la dualidad intuición-concepto en el conocimiento es solidaria de que el conocimiento mismo sea a su vez miembro de una dualidad en la que el otro término es lo práctico.

El que ambas dualidades (intuición-concepto en el conocimiento y conocimiento-decisión) sean solidarias la una de la otra, si bien es un resultado nuevo, armoniza con todo lo anterior, pues de una y otra dualidad hemos encontrado, en momentos diferentes, que ni una ni otra son dualidades de algo así como partes de un todo, sino que cada una de ellas es dualidad de algo así como dos caras de algo único que no aparece como tal, sino solo en el hecho de que las dos caras manifiesten ser las dos caras de lo mismo.

Por otra parte, en 10.4 expusimos, a propósito de la dualidad de sensación y concepto, cómo la escisión de los dos términos es esencial al conocimiento. El acto por el cual —por así decir— empieza a haber

conocimiento es precisamente el acto por el que se produce la escisión, acto que allí caracterizábamos como: la segregación del concepto a partir del esquema, segregación en la cual lo que queda del otro lado ya tampoco es el esquema, sino la figura singular o el «caso concreto», porque esa segregación es precisamente la segregación del universal (regla, concepto) frente al caso concreto, del concepto frente a la intuición; esa separación es —decíamos entonces— el acto por el que se fija el modo de agrupar la pluralidad de la intuición, y, con ello, el acto por el que se establece una regla, se genera un universal bajo el cual se subsume la cosa, es decir, se fija un *quid*; y es eso el tipo primario de juicio, porque es la segregación del universal bajo el que se subsume (predicado) frente al caso concreto que se subsume bajo el universal (sujeto del juicio); y solo entonces la cosa es cosa, porque solo entonces tiene una determinación, tiene un *quid*, es sujeto de juicios, o sea, *es*.

A este acto por el que se fija el modo del proceder de síntesis, se segrega el universal, se establece un *quid* y así hay objeto, hay cosa y hay conocimiento, Kant le da a veces un nombre técnico: *reflexión*. La palabra significaba en cierta terminología escolar el dar a contenidos de la representación el carácter de universal, esto es, de válido para infinidad de casos posibles e indiferente a cada uno de ellos; por lo tanto, significaba en efecto la producción o segregación del universal como tal, aunque sin todo lo que esto comporta en Kant. Dentro de lo que comporta en Kant, hay que recordar todavía otro elemento, el cual conecta con el otro sentido, este habitual, de la palabra «reflexión», que es el de autorreferencia. Expusimos en efecto, en 10.4, cómo la fijación de *quid*, la constitución de la regla, del universal o del concepto, la posición de objetividad, etc., todo eso cuya descripción acabamos de recordar, es lo mismo que la autoposición constitutiva de la propia instancia ponente; la posición (fijación de *quid*, etc.) es la autoposición del ponente. Los anteriormente dos sentidos de la palabra «reflexión» aparecen en Kant unificados, no por cambio alguno de terminología, sino por la cosa misma.

Con la reflexión, pues, empieza la validez. Es verdad que hemos desarrollado esto hablando de la validez cognoscitiva; pero también hemos mostrado (en este mismo apartado) que la escisión o segregación que hemos

descrito como la reflexión es solidaria de la escisión de lo práctico y lo cognoscitivo, o sea, que el que haya lo práctico comporta que se segregue el concepto, que haya la escisión intuición-concepto. Con la reflexión, pues, empieza la validez. Y, con todo, la reflexión, tal como la hemos descrito, tanto en 10.4 como ahora, aparece como la ruptura de algo; hemos dicho cosas como: separación del concepto frente al esquema en la cual lo que entonces queda del otro lado ya tampoco es el esquema, sino la figura singular o caso concreto, etc. En todo caso, la reflexión ha aparecido siempre como ruptura de algo o segregación, con respecto a algo. Ahora bien, la reflexión es la validez misma, es el poner; algo de lo cual la reflexión sea la ruptura o el abandono, será, pues, algo así como la *áthesis*, el «no poner». No establecemos nada «anterior» a la reflexión, entre otras cosas porque establecer ya sería reflexión; simplemente reconocemos que la reflexión misma, ella misma, aparece como ruptura de algo. La reflexión es la validez misma; lo que ocurre es que la validez, la reflexión, es esencialmente *finita*. La referencia a la *áthesis*, a un prerreflexivo o arreflexivo, tiene lugar solo como reconocimiento de la finitud de la reflexión, de su intrínseco carácter de ruptura o abandono o pérdida de algo.

10.8. Teleología

Aun cuando por un momento dejemos de hablar de la reflexión y la *áthesis*, no cabe duda de que ya el comienzo del apartado anterior vinculaba el que además de lo cognoscitivo haya lo práctico con el que en lo cognoscitivo siempre tenga que haber concepto. Ahora vamos a introducir una nueva clave expositiva para poder referirnos a esa exigencia de que haya concepto.

Los conceptos de contenido (sean sencillamente empíricos o de contenido «sensible puro», cf. 10.3 y 10.4), es decir, todos aquellos conceptos que no sean las categorías, son de aparición contingente en el discurso, es decir, pueden estar o no estar y el que estén o no estén es cuestión empírica (en el caso de los de contenido «sensible puro» lo que no es empírico es qué sucede una vez decidido que estén). Si en algún caso, por razones que al menos de momento se nos escapan y que, en todo caso, según Kant nunca serían de validez cognoscitiva, pudiésemos decir que cierto concepto de contenido no meramente se cumple de modo empírico, contingente, sino que en algún sentido *tiene que* cumplirse, entonces y en ese mismo sentido lo que estaríamos diciendo sería que hay un *fin*; el fin es el concepto en cuanto que se lo toma «como fundamento de la existencia de la cosa». Un caso particular de esto es claramente el de los fines de un agente racional, pero también, si en algún caso hubiese algún fin «en la naturaleza», lo que ello querría decir sería que cierto *quid*, cierto definible, es fundamento del proceso de su cumplimiento.

Veamos ahora si la mencionada exigencia de que siempre haya concepto concede alguna posible aplicación al término «fin» tal como acabamos de introducirlo. Es claro que dicha exigencia no legitima el reconocimiento de fin alguno, puesto que no comporta que tenga que cumplirse concepto

alguno, sino solo conceptos en general, unos u otros, ninguno determinado; sigue siendo siempre contingente qué conceptos; necesaria es solo la adecuación a concepto en general. Por lo tanto, no se establece fin alguno y sí en cambio, y solamente, un *finalismo* en general, esto es: adecuación a la posibilidad de fines en general, pero no a fin alguno determinado.

Antes de seguir con las implicaciones de esta noción de un finalismo en general que no comporta fin alguno determinado, veamos si conocemos algún discurrir en el que, aun sin el carácter de enunciado válido, se haga un uso en cierta manera inevitable de la representación de fin en el sentido de un fin determinado.

El proceder investigatorio en el ámbito de lo cognoscitivo busca siempre conceptos, no porque de entrada no los tuviese (los tiene siempre ya, pues, si no, no sería proceder en el ámbito de lo cognoscitivo), sino porque siempre, en virtud de una necesidad de la que nos ocuparemos en 10.10, busca subsumir bajo un único concepto más abarcante fenómenos en principio captados por separado. Pues bien, en esta búsqueda de conceptos, lo que la investigación busca es en cada caso aquel sistema de conceptos, digamos N, que «dé cuenta de» o «explique» los fenómenos que se pretende subsumir bajo él, esto es, que permita, una vez que lo tengamos, decir que las cosas ocurren «porque» de otro modo no se cumpliría N; claro que el conocimiento no afirma ni permite como tesis válidas esos modos de hablar, como, por ejemplo, que los planetas tienen las órbitas que tienen «porque» de otro modo no se cumpliría la ley de gravitación o «para que» esa ley se cumpla; pero, en cuanto que busca el sistema de conceptos «para» cuyo cumplimiento los planetas «hayan de» tener las órbitas que tienen, opera «como si» el sistema de conceptos fuese efectivamente el fundamento de los fenómenos; no permite asumir que haya fines, pero procede investigatoriamente «como si» los hubiese. La representación de fin no tiene valor *constitutivo*, es decir, no es ni contenido ni condición de la posibilidad de enunciados válidos; lo que tiene es valor *regulativo*, es decir, expresa, sin valor de tesis, un aspecto del modo de proceder de la investigación.

Por el contrario, el antes mencionado reconocimiento no de fin alguno, sino de *finalismo-en-general*, de *adecuación a la posibilidad de fines en*

general, no es ningún «como si», e incluso resulta corto decir que tiene valor constitutivo, porque es mucho más que simplemente alguna de las tesis que tienen este valor; está, de acuerdo con todo lo que hemos expuesto, en el centro mismo de la constitución de la validez; pues es ni más ni menos que la exigencia de que siempre haya concepto, y esta exigencia no solo apareció como constitutiva de en qué consiste en general la validez cognoscitiva, en 10.3 y 10.4, sino que de nuevo apareció en 10.7, esta vez, ciertamente, también como constitución de la validez cognoscitiva, pero como constitución específicamente vinculada al hecho de que junto a lo cognoscitivo haya lo práctico.

10.9. La belleza

Mientras que cualquier atribución de fines o modo de hablar «final» es solamente un «como si» y tiene valor regulativo, en cambio —decíamos— el reconocimiento no de fin alguno, sino solo de un finalismo en general, tiene, en relación con el sistema de las condiciones de la posibilidad, una referencia tan radical que en tal reconocimiento no solo se hace patente la constitución de la validez conocimiento, sino que aflora la solidaridad de esa constitución con la de la validez decisión, por cuanto lo que se reconoce es aquella exigencia de que siempre haya concepto que, según dijimos en 10.7, es constitución del conocimiento solidaria con que además del conocimiento haya la decisión.

Ahora bien ¿cuándo o dónde tiene lugar el mencionado reconocimiento de un finalismo-en-general, de una conformidad no a fin alguno, sino a la posibilidad de fines en general, o sea: no del cumplimiento de este o aquel concepto, sino del acuerdo con la posibilidad de conceptos en general? Por de pronto, no en la atribución de fines, y no solo porque hayamos dicho (10.8) que tal atribución tiene solo valor regulativo, sino también porque aun el que determinado proceso tuviese lugar con arreglo a determinado fin no expresaría ningún necesario acuerdo de todo lo representable con la posibilidad de fines en general. Más aún; si prescindimos del modo de hablar final, y lo que mencionamos es simplemente la necesaria conceptualidad o adecuación necesaria de todo a la posibilidad de concepto en general, vemos que tal adecuación necesaria no comparece cuando lo que hay es que determinados fenómenos cumplen determinado concepto; eso, además de que según Kant es siempre contingente, en todo caso no nos dice nada de necesaria adecuación de todo a la posibilidad de conceptos en general. ¿Habrá que concluir entonces que donde comparece la necesaria

adecuación de todo a la posibilidad de fines en general o de conceptos en general es justamente donde *no* hay concepto o donde *no* hay fin? Ciertamente, en el sentido de que, si en algo comparece esa adecuación necesaria, habrá de ser en el hecho de que, incluso allí donde no hay concepto, lo que hay es la exigencia general de concepto, la necesidad de seguir siempre buscándolo, de modo que, en efecto, en el hecho de *no* encontrarlo, se está reconociendo que *tiene que* haberlo, o sea, se está reconociendo un finalismo precisamente porque no hay fin; es entonces precisamente el *no* haber concepto lo que obliga a seguir siempre buscándolo, lo cual significa un reconocimiento de que *tiene que* haberlo, es decir, el reconocimiento de un *finalismo* vinculado, pues, justamente a que *no* haya fin.

Ahora bien, ¿en qué puede consistir ese «no haber concepto» que acabamos de mencionar? Volvemos sobre 10.3, 10.4 y 10.7. El concepto se constituye en cuanto que el modo de proceder en la síntesis se fija y, al fijarse, se segrega como regla frente al caso concreto de su aplicación; es decir: el concepto se constituye separándose frente al esquema en el acto en el cual lo que entonces queda del otro lado ya tampoco es el esquema, sino la figura concreta o caso particular, en ese acto en el que se constituye el universal como tal segregándose frente al caso concreto (por lo tanto en el que se constituye también el caso concreto como tal), en el que por primera vez hay juicio o enunciado y, por lo tanto, ente, cosa. El nombre que finalmente habíamos dado a ese acto es (10.7) el de *la reflexión*. Parece, pues, que, al hablar de un «no haber concepto», remitimos a alguna situación «anterior» a la reflexión. No se olvide, sin embargo, que solo hablamos de «no haber concepto» en el sentido de la exigencia de seguir siempre buscándolo. Esto debe recordarnos el modo en el que en 10.7 admitíamos la referencia a algo «anterior» a la reflexión: no en el sentido de que estableciésemos algo anterior o nos situásemos en algo anterior, sino solo en el de que la reflexión misma, ella misma, aparece como la ruptura de algo. Tiene, pues, que tratarse de algo que solo se manifiesta en su escaparse, y que, aun en su escaparse, solo se manifiesta en la medida en que la reflexión de algún modo fracasa. Esto, dicho en los términos de 10.4 y 10.7, debe sonar así: que la reflexión fracase quiere decir que el tránsito

de esquema a concepto no se cumple, o sea, que hay reunir y construir, esquema, pero no se consigue segregar la regla, no hay concepto, no hay *quid*, no hay universal frente al caso concreto (ni, por lo tanto, caso concreto bajo el universal), no hay, pues, posición de objetividad, ni juicio o enunciado ni, por lo tanto, ente o cosa; hay esquema, esto es, construir y reunir, por lo tanto hay aquello que un concepto por así decir «debería» expresar; lo que no hay es concepto que lo exprese, y lo que, por lo tanto, sí hay es la obligación de seguir siempre buscándolo, la conceptualidad-en-general, sin concepto.

El peculiar reunir y construir al que acabamos de referirnos es aquella presencia que llamamos *belleza*. Lo dicho en el sentido de que, al no haber concepto, no hay objeto, ni cosa, debe ser completado con lo que sigue:

En la situación descrita, de esquema cuya fijación a concepto no se logra, de fracaso continuado de la reflexión, no se ha producido el acto constitutivo de la validez conocimiento (que es precisamente esa separación, fijación de *quid*, segregación de la regla, posición de objetividad), o sea: no hay conocimiento. Que no lo hay es muy coherente con lo que en 10.7 expusimos acerca de la solidaridad entre la dualidad de práctico y cognoscitivo y la dualidad, en el conocimiento, de concepto e intuición; pues de aquello se sigue que, en el sentido en que quepa referirse a algo dejado atrás por la escisión de concepto e intuición, la referencia estará siéndolo a algo dejado atrás en la propia escisión de práctico y cognoscitivo, es decir, a algo que *no* es validez ni es válido, ni cognoscitivamente ni prácticamente, ni es conocimiento ni es decisión, porque en ello no ha intervenido la escisión, es decir, la reflexión.

Este carácter de dejado atrás en la constitución misma de la validez del enunciado válido (en uno u otro de sus dos modos) hace que lo bello en cuanto tal sea algo así como «irreal», no cosa, sino representación, figura, algo así como ficción. Esto relaciona belleza con «arte», si aceptamos que aquí la noción «arte» pueda servir para designar una distancia frente a lo que es pura y simplemente la cosa, lo ente, el objeto; pero ello nos obliga a distinguir esa noción de arte frente al concepto vulgar de arte como producción según fines; el arte de la que aquí hablamos, el arte bella, es producir (reunir-construir) de acuerdo con…, en cierta manera de acuerdo

con fines, pero no con tales o cuales fines, sino con fines-en-general, con la posibilidad de fines en general, lo cual precisamente implica, como hemos visto, que la producción no se explique por este o aquel o el otro fin.

El producir, reunir, construir, trazar, al que últimamente nos estamos refiriendo no está, pues, guiado por concepto o fin alguno. ¿De dónde, entonces, toma la determinación de sus pasos? De lo hasta aquí dicho parece desprenderse que el mismo escapar a todo concepto o fin constituye una respuesta a esta pregunta, en el sentido de que los conceptos entran en juego en esto precisamente para ser constantemente burlados, pues se ha estado hablando reiteradamente de que la conceptualidad-en-general comparece justamente allí donde hay que seguir siempre buscando el concepto porque el concepto siempre de nuevo fracasa. Igualmente, en todo lo dicho está ya que en este fracaso continuado del concepto comparece el que la reflexión es siempre ya el haberse roto algo, el haber quedado atrás algo, es decir: comparece lo que en 10.7 llamábamos la *áthesis*, y comparece en el único modo en que ello es consecuente con todo lo dicho, a saber: comparece como escaparse, como substraerse. Por eso, cuando Kant la nombra, lo hace de manera incompatible con la fijación terminológica (porque emplea una palabra que, cuando es término en Kant, lo es con otro significado); a lo que comparece como substraerse a todo concepto y burlar todo fin le llama *die Natur* («la naturaleza»), dice que es de *die Natur* de donde viene la determinación de los pasos de la producción artística, y llama «genio» a ese «don» de *die Natur*.

10.10. Dialéctica

Volvamos por un momento a la validez, y en primer lugar a la cognoscitiva. Ya sabemos (10.3, 10.4, 10.7) en qué sentido y manera el concepto es un elemento constitutivo de esa validez; en particular, sabemos que el carácter de «mero concepto», de mero universal conjunto de notas, no es el carácter básico del concepto, pero sí un carácter que este necesariamente también tiene, y que, cuando el concepto se emplea solo como «mero concepto», se obtienen «juicios analíticos», los cuales no son conocimiento. El que el concepto sea siempre también conjunto de notas comporta que los conceptos se subsumen unos bajo otros, pues las notas de un concepto son aquellos conceptos bajo los cuales él se subsume. Y esto comporta la pretensión de subsumir cualquier conocimiento bajo conocimientos más generales, ya que todo conocimiento, todo enunciado cognoscitivo, está constituido, al menos por el lado del predicado, por conceptos. La subsunción de conocimientos bajo otros conocimientos más generales, en sí misma, no comporta conocimiento, pues es una operación por «meros conceptos», de «mera lógica», una operación «analítica». Es el silogismo de la lógica escolástica.

Si al mero ejercicio del operar subsuntorio del que acabamos de hablar le fuesen inherentes ciertas representaciones, ello no convertiría en modo alguno a esas representaciones en condiciones de la posibilidad del conocimiento, pues acabamos de ver que ese operar no es conocimiento; pero es, como también acabamos de ver, un operar que necesariamente se da *también* junto con el conocimiento; por lo tanto, las representaciones en cuestión serían algo que, sin tener validez cognoscitiva, acompaña necesariamente al discurso cognoscitivamente válido; es decir: serían algo así como una apariencia esencial, que es apariencia, no verdad, pero que no

deja de producirse por el hecho de que sepamos que es apariencia y no verdad.

Si bien la palabra «Razón»[119] puede significar la posibilidad del enunciado válido o de la validez, en cualquiera de sus dos modos, y esto significa muchas veces en Kant, hay también en Kant mismo una acepción más escolar de la misma palabra, acepción según la cual «Razón» sería la «facultad» del mencionado remitir unos enunciados a otros más universales y «derivar» unos enunciados de otros más universales[120], o sea, de lo que hemos identificado con el silogismo escolar. En este sentido la Razón no es facultad alguna de conocimiento, porque, como ya hemos dicho, ese operar no es conocimiento; pero sí que es la Razón, en este mismo sentido, la facultad de un operar que necesariamente acompaña al enunciar cognoscitivo y la facultad en cuyo operar se encuentra el origen de la (si encontramos que la hay) apariencia esencial o falacia necesaria a la que nos referíamos unas líneas más arriba.

Por otra parte, al uso filosófico de la palabra «dialéctica», después de la pérdida y olvido de lo específico del uso de la misma por Platón y solo por Platón (cf. 4.6), le había quedado como propio el designar un examen de ciertas determinaciones que tiene la doble particularidad de ser examen interno, de las determinaciones mismas, y de que en él las determinaciones en cuestión manifiestan su inconsistencia; es decir: le había quedado como propio el sentido de algo así como teoría de la apariencia o de la falacia; lo cual comporta que el término «dialéctica» podrá volver a tener protagonismo filosófico cuando se considere una apariencia o falacia de la cual quepa una teoría, es decir: una apariencia esencial o falacia necesaria. Esto ocurre en Kant, si se confirma lo hasta ahora solo hipotéticamente dicho de que quizá haya representaciones inherentes a un proceder, el del silogismo o de la Razón en sentido escolar, que acompaña necesariamente al conocimiento sin ser conocimiento él mismo.

Con el fin de ver si en efecto hay esas representaciones y cuáles son, consideramos qué es lo que ocurre en el silogismo. La premisa mayor enuncia una regla general según la cual bajo cierta condición se da cierto fenómeno; la premisa menor subsume cierto caso bajo la condición definida en la regla, y la conclusión establece que en ese caso se da el fenómeno

condicionado por esa condición. Así, la constatación que figura como conclusión resulta remitida a otra como un condicionado a su condición; pero no de manera completa, porque cada una de las premisas es a su vez susceptible del mismo tratamiento, esto es, son condicionados remisibles a sus condiciones, y así sucesivamente. El proceder que describimos busca poner de manifiesto las condiciones y las condiciones de las condiciones, etc., y ello sin que haya ningún límite absoluto, es decir: actúa guiado por el precepto de, dado un condicionado, buscar todas las condiciones. En tal proceder está, pues, como guía la noción de la *totalidad de las condiciones para un condicionado dado*, o sea, la noción de *lo incondicionado*. Nótese que esta noción es la de la totalidad de las relaciones de condicionamiento entre fenómenos, pues, cualquiera que sea el condicionado dado de que se parta, la noción de una explicación que abarque absolutamente todas las condiciones lleva por principio hasta cualquier otro fenómeno. Esta noción (la de lo incondicionado o de la totalidad de las relaciones de condicionamiento) no solo no tiene validez cognoscitiva, por lo que ya hemos dicho, sino que además es la noción de algo que en ningún caso podría ser objeto de conocimiento, pues todo objeto posible de conocimiento está, en virtud de las condiciones de la posibilidad del conocimiento, tal como las hemos considerado en 10.2 a 10.4, en determinada ubicación (al menos en cuanto al tiempo) y determinadas relaciones con otras cosas, y no puede, pues, ser el todo ni lo incondicionado; el todo o lo incondicionado, en cualquiera de los modos de expresión en que puede presentarse tal noción, es siempre algo para lo que no tiene sentido el «es» cognoscitivo, algo que no puede ser sujeto de enunciados cognoscitivos. Sin embargo, esa noción es, como acabamos de ver, la noción inherente al proceder silogístico y subsuntorio que estamos examinando; Kant la llama «la idea» y la considera como la representación propia «de la Razón», o también llama «ideas de la Razón» a las diferentes representaciones en las que se expresa la noción de lo incondicionado. A esas diferentes representaciones llega Kant considerando diversos modos en que puede expresarse la conexión silogística; concretamente considera los tres que, en forma de tres tipos de silogismo, recibe de la tradición escolar: el silogismo categórico, el hipotético y el disyuntivo. La diferencia entre

esos tipos reside en el modo en que se expresa la relación de condicionamiento constitutiva de la premisa mayor del silogismo.

En el silogismo categórico la relación de condicionamiento (premisa mayor) se expresa como dependencia entre predicados en cuanto predicados posibles del mismo sujeto (por ejemplo: que todo lo que tiene el predicado *a* tiene también el predicado *b*, o que lo que tiene uno de esos predicados no puede tener el otro). Si insistimos en expresar siguiendo siempre este modo la totalidad de las relaciones de condicionamiento, entonces la noción de esa totalidad se expresa como la de la totalidad de las relaciones de dependencia entre predicados en cuanto predicados del mismo sujeto, es decir: como la noción de un sujeto en cuyos diversos estados posibles se exprese la totalidad de las relaciones de dependencia entre la presencia o ausencia de unos y otros predicados, lo cual es como decir: la noción de un sujeto del que toda representación sea eventualmente predicable y que él mismo no sea en cambio predicado de nada. Pensar esto equivale a convertir en una relación de predicados a sujeto la referencia (introducida en 10.4) de todas las representaciones cognoscitivamente válidas al ponente y su autoposición o autorreferencia, esto es: equivale a considerar a su vez al ponente mismo como ente o cosa, como sujeto de enunciados, a ontizarlo; el resultado de esta ontización es la noción de *alma*, primera expresión que encontramos, pues, de la noción de lo incondicionado.

En el silogismo hipotético la relación de condicionamiento se expresa como relación causa-efecto. Manteniendo a ultranza ese tipo de expresión, la noción de la totalidad de las relaciones de condicionamiento se expresa como la de la totalidad de los fenómenos, o sea, la noción de *mundo*, segunda expresión que encontramos de la noción de lo incondicionado.

En el silogismo disyuntivo la relación de condicionamiento se expresa como disyunción excluyente. La noción de la totalidad de las relaciones de condicionamiento se expresaría entonces así: un conjunto de todas las *realitates* tal que cada objeto quedase unívocamente definido como una función de ese conjunto en el conjunto {«sí», «no»}, lo cual comporta que de cada pareja en disyunción excluyente un término es asumido como *realitas* y el otro como exclusión de esa *realitas*. El conjunto de todas las *realitates*, o, si se prefiere decirlo así, el «objeto» para el que la función da

el valor «sí» en todos los casos, es la *omnitudo realitatis*, y esto es la noción de *Dios*, tercera expresión que encontramos de la noción de lo incondicionado.

El error de la «metafísica escolar» consiste en asumir la noción de lo incondicionado, en cualquiera de sus expresiones, como si fuese algo sobre lo cual cupiesen enunciados válidos (esto es, válidamente aceptables o válidamente rechazables). Kant examina qué argumentos resultan de esa asunción y pone de manifiesto el carácter incluso internamente falaz de esos argumentos.

Así, comentando el uso de la noción de «mundo», Kant hace ver cómo, si se admite formular juicios sobre el mundo, esto es, si se acepta que lo incondicionado pueda ser sujeto de enunciados válidos (válidamente aceptables o válidamente rechazables), entonces sucede que tanto se pueden demostrar ciertas tesis como sus contradictorias. Lo muestra formulando las pruebas respectivas de tesis y antítesis de cuatro antinomias, a saber: primera, que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y está encerrado en unos límites en el espacio y que el mundo es infinito tanto en el tiempo como en el espacio; segunda, que todo lo compuesto consta de partes simples y no hay nada más que lo compuesto y lo simple y que lo compuesto no consta de simples ni hay nada simple; tercera, que es preciso que haya alguna causalidad no determinada por leyes naturales (causalidad por «libertad») y que todo cuanto sucede obedece a leyes naturales; cuarta, que hay algo necesario por sí mismo y que no hay nada necesario por sí mismo.

A propósito del uso de la noción de «Dios», Kant muestra cómo todas las pruebas de la «metafísica escolar» acerca de Dios suponen el concepto clave del llamado «argumento ontológico», esto es, del argumento que establece que la existencia de Dios se sigue de la noción misma de Dios porque esta es la de la *omnitudo realitatis* y la existencia es una *realitas*. Este argumento es falaz porque la existencia no es *realitas* alguna ni siquiera si entendemos *realitas* en sentido escolar. Precisemos esto último: la *realitas* de la tabla de las categorías kantiana es el *quid* de contenido, no de pura forma, y esa categoría expresa que siempre hay un *quid* empírico; la *realitas* escolar es simplemente el *quid*, sin la distinción (kantiana) del

contenido y la forma; pues bien, en el sentido de *realitas* de la tabla de las categorías kantiana, evidentemente ninguna de las categorías es a su vez una *realitas*; en el sentido escolar de *realitas*, pueden considerarse como *realitates* las categorías de las tres primeras tríadas, pero no las de modalidad; la existencia, pues, no es *realitas* en ninguno de los dos sentidos; por lo cual el «argumento ontológico» es falaz. Y que las demás pruebas referentes a Dios presuponen el concepto clave del «argumento ontológico» puede aclararse con lo siguiente:

Bajo la denominación de «prueba cosmológica» engloba Kant el conjunto de las argumentaciones que, partiendo de la existencia de cosas en general y aplicando el principio de causalidad, llega a la afirmación de un «necesario por sí mismo». El nervio de esta prueba está, según Kant, en que a la existencia inicialmente asumida se le atribuya la condición de existencia contingente en contraposición a la existencia necesaria que caracterizaría al «necesario por sí»; y esta contraposición es ya el «argumento ontológico», porque es la noción de que a algo pudiera pertenecerle la existencia en virtud de su misma esencia, o sea, como *realitas*. En cuanto a la «prueba físico-teológica», esto es, a aquellas pruebas que, partiendo de que hay en el mundo un sabio orden, llegan a proclamar la existencia de una inteligencia ordenadora, e incluso dejando aparte la cuestión (a la que la respuesta de Kant es conocida, pero podría considerarse externa) de si cabe referir la cópula del juicio (y por ende las categorías, como la de causalidad) a algo de carácter total, como es el «orden del mundo», en todo caso es claro que, si esas pruebas creen demostrar algo referente a Dios y no meramente a un «demiurgo» o algo así, es porque incluyen en sí mismas la «prueba cosmológica», es decir, consideran la contingencia del mundo y de cualquier ordenación de él que no tuviese lugar precisamente en virtud del ser «necesario por sí», etc.; y ya hemos visto que a su vez la prueba «cosmológica» se basa en la «ontológica».

El proceder subsuntorio de «la Razón», que hasta aquí hemos estudiado en relación con lo cognoscitivo, tiene su correspondiente en lo práctico. Una decisión o máxima puede considerarse como contracción a unas circunstancias determinadas de una decisión o máxima más abarcante; el

tránsito de la máxima más englobante a la más particular es homólogo de lo que con relación al conocimiento era el proceder «analítico» y «silogístico», que no comportaba conocimiento, en el sentido de que, por su parte, el mencionado tránsito de una máxima a otra no comporta ningún elemento nuevo de decisión. Pues bien, también ahora la búsqueda de remitir cada contenido a otro más englobante carece de límite absoluto; siempre se puede seguir preguntando cuál es la decisión, más abarcante, que condiciona otra más particular; por lo tanto, también aquí el proceso está regido por la noción de la totalidad o de lo incondicionado, en este caso la noción del contenido total de la decisión o del objeto total de la misma, esto es: del fin total o fin último o bien total o bien supremo, de aquel fin que englobaría todos los fines. Y, tal como en el conocimiento el presunto objeto total o ente total no era en verdad objeto alguno ni cabe enunciar nada acerca de él ni, por lo tanto, «es», también ahora, en lo práctico, ocurre que el fin u objeto total a cuya noción se llega es esa noción a la que se llega, pero no puede ser fin alguno ni objeto alguno; el decidiente ni decide ni deja de decidir eso; los contenidos de la decisión son siempre contenidos parciales. Tal como hicimos en relación con lo cognoscitivo, podemos, sin embargo, explicitar los rasgos que, en virtud del modo en que la noción de fin total se ha generado, constituyen el algo así como contenido de esa noción; lo único que abarca todas las decisiones es el imperativo categórico, pero ahora de lo que se trata no es de la pura forma, sino de un contenido total, por lo tanto habrá que pensar que una voluntad enteramente determinada por el imperativo categórico a la vez alcance enteramente sus fines; lo que hay que pensar para poder pensar esto, o sea, los elementos constitutivos de tal noción, son los que Kant llama «postulados de la Razón pura práctica». A ellos pertenece en primer lugar el que en efecto pueda haber una voluntad enteramente determinada por el imperativo categórico, es decir, una voluntad no determinada por contenido alguno (cf. 10.5), o sea, una voluntad libre. La libertad en 10.5 *no* se pensaba como el carácter de algún actuante; ahora, en cambio, sí, si bien este pensar no tiene otra legitimidad interna que la ausencia («meramente lógica») de contradicción ni otro valor que el que tienen en general las representaciones «dialécticas», es decir, generadas por el tránsito a la totalidad del que venimos

ocupándonos en todo el presente apartado. En segundo lugar, dado que el imperativo categórico sigue teniendo siempre carácter de imperativo, sigue exigiendo siempre, la adecuación a él no puede pensarse de otro modo que como un progreso infinito, y, por lo tanto, como segundo postulado aparece una inmortalidad. En tercer lugar, el que a la adecuación al imperativo categórico pueda llegar a acompañar el cumplimiento de los fines requiere pensar una voluntad que, además de ser enteramente acorde con el imperativo categórico, sea todopoderosa, es decir: de nuevo Dios.

Resumamos la consideración del modo en que se producen en Kant las representaciones «dialécticas», tanto en lo cognoscitivo como en lo práctico:

Lo que precede en Kant a la «dialéctica», tanto a la dialéctica de lo cognoscitivo como a la de lo práctico, es el análisis de las «condiciones de la posibilidad» de respectivamente uno y el otro modo de validez, o sea, el análisis de en qué consiste la validez cognoscitiva y, respectivamente, de en qué consiste la validez práctica[121]. Esa cuestión, la de en qué consiste la validez o de las condiciones de la posibilidad, es, según expusimos en 10.1, la versión kantiana (y, en cierto modo, en general moderna) de la cuestión «qué es ser» o «en qué consiste ser», del problema ontológico. Una vez desarrollada esa cuestión, Kant pasa a exponer cómo y por qué se generan nociones ya no de las condiciones de la posibilidad (que son las condiciones de la posibilidad de un objeto en general), sino del objeto total, esto es: ya no de en qué consiste ser, sino de lo ente total; ya no cuestión ontológica, sino cuestión óntico-total. El que el tránsito a lo óntico-total, al discurso de lo incondicionado, tenga el carácter de génesis de algo así como una apariencia o falacia o ilusión, responde a los rasgos del pensamiento de Kant que en 10.1 hemos designado como *diferencia* o *finitud* y *epagogé*, y que en resumen significan que lo ontológico, las condiciones de la posibilidad, el ser, ni es en manera alguna ente ni genera ni explica ente ni es ónticamente fecundo en modo alguno. Solo podría haber ente-total si lo ontológico mismo de algún modo constituyese o generase o explicase lo ente.

10.11. El carácter conflictivo del pensamiento kantiano

Volvemos sobre cosas que dijimos ya en 10.1 y sobre las cuales hemos aportado ampliaciones y aclaraciones en los apartados posteriores. La cuestión filosófica se produce en Kant como cuestión de en qué consiste la validez del enunciado válido. Una cosa es en qué consiste la validez y otra cosa son los propios enunciados válidos (o, si se prefiere decirlo así, los posibles sujetos de enunciados válidos, en una palabra: lo ente); una cosa es *lo* válido (lo ente), otra es en qué consiste la validez (digamos: en qué consiste ser, qué es ser). Esta distinción tiene, en particular tratándose de Kant, una importancia fundamental, pues hemos insistido en que es característico del pensamiento kantiano el que las condiciones de la posibilidad (o sea, lo ontológico, en qué consiste la validez, qué es ser) sea precisamente solo ontológico y en ninguna manera óntico, ni explicativo de lo óntico. A esto estaba vinculada toda la constelación que ya desde 10.1 asociamos a los términos *diferencia, finitud, epagogé*, etc.

Pues bien, al ponerse de manifiesto las condiciones de la posibilidad, ¿en forma de qué se las encuentra?; ciertamente a su vez en la forma de algo así como tesis o enunciados. Lo que se encuentra es que hay ciertas tesis que son constitutivas de en qué consiste la validez. Si se ha de permanecer fiel al planteamiento, es preciso reconocer que propiamente *lo* válido *no* serán esas tesis, sino lo que se encuentra dentro del marco u horizonte cuya constitución ellas expresan. Pero, por otra parte, sucede que las mencionadas tesis constitutivas de en qué consiste la validez, por ser, en calidad de tales, de antemano obligatorias para todo válido posible (o sea: *a priori*), tienen carácter universal-y-necesario, mientras que todo lo que se

da en el marco cuya constitución ellas expresan es, precisamente en virtud de la constelación de la *diferencia*, la *finitud* y la *epagogé*, irremisiblemente contingente, por lo tanto también irremisiblemente incierto, pues ya sabemos (cf. 8.3) que de lo contingente siempre es posible en términos absolutos dudar. Parece, pues, que lo válido es lo irremisiblemente contingente, irremisiblemente dudable, por lo tanto nunca absolutamente válido, que, consiguientemente, la validez es la nunca-validez-absoluta, y que, sin embargo, aquello que no es lo válido, sino en qué consiste la validez, eso sí es absolutamente «válido». Trataremos de poner nombres más concretos a todo esto refiriéndolo por separado primero al conocimiento y después a lo práctico.

El conocimiento del que habla Kant es de hecho la física matemática. Aquellas tesis en las que se expresan las condiciones de la posibilidad son, pues, por una parte las tesis matemáticas (todas ellas), por otra parte los principios de la física, es decir, aquellas tesis de las que en 8.2 dijimos que no pueden ser empíricas, que tampoco son vacías y que históricamente caracterizan la física matemática como un peculiar modo de asumir la presencia de cosas en general. En términos kantianos, lo dicho es que las tesis matemáticas y los mencionados principios de la física son en efecto, y no solo formularmente, tesis o juicios, o sea, que son juicios «sintéticos», no «analíticos», y que esas tesis o juicios tienen lugar *a priori*, es decir, no están pendientes, para su legitimación, fundamentación o demostración, de dato empírico alguno. En cambio, el contenido del conocimiento, o sea, *lo* válido, serían los enunciados ordinarios de la física, los cuales son de fundamentación empírica y, por lo tanto, de certeza irremediablemente contingente. Lo válido, pues, es lo nunca absolutamente válido, y aquello que no habría de ser *lo* válido, sino en qué consiste la validez, resulta ser ello y solo ello lo absolutamente válido.

Hay una situación homóloga en lo práctico, y tiene interés exponerla en términos específicamente adecuados al ámbito de lo práctico. Aunque podríamos seguir hablando de enunciados y de enunciados necesarios y contingentes, etc., pues en toda la exposición de Kant hemos procurado mantener el término «enunciado» en una neutralidad que lo hiciese referible tanto al conocimiento como a la decisión, hablaremos ahora simplemente de

decisiones. Entonces, así como en el conocimiento nos encontrábamos con que la propia expresión de las condiciones de la posibilidad son tesis o juicios, ahora hemos de decir que el imperativo categórico mismo es en cierta manera una decisión o una máxima (a saber: la de obrar de modo que mi conducta responda a una regla que se deje formular sin contradicción como universal), y, tal como solamente los juicios sintéticos *a priori* eran cognoscitivamente válidos de un modo que podíamos llamar «absoluto», así ahora el imperativo categórico, una vez aceptado que él mismo es una decisión y teniendo en cuenta lo expuesto en 10.5, resulta ser la única decisión que consiste en no dejarse determinar por contenido alguno, por lo tanto la única decisión que no está condicionada ni por representación cognoscitiva alguna ni por atracción o repulsión alguna, o sea, la única decisión «absolutamente» libre y, por lo tanto, la única que es absolutamente decisión. De nuevo ocurre, ahora en lo práctico, que aquello que en principio debía ser solamente en qué consiste la validez resulta ser lo único absolutamente válido.

Lo que hasta aquí hemos expuesto en el presente apartado introduce en la noción misma de validez (tanto cognoscitiva como práctica) una especie de inquietante media luz: la validez tiene como propio el no ser nunca validez absoluta, pues lo válido es en todo caso lo no absolutamente válido. Esto es desde luego muy coherente con el nervio de la posición de Kant tal como la hemos expuesto en toda la parte que le hemos dedicado. En todo caso es una posición a la que es esencial una vacilación, pues la noción de certeza absoluta, de validez absoluta, está presente en ella, pero precisamente para que la validez de lo válido no sea absoluta. Puede decirse que es esencial el que se produzca, si bien para ser desmentido siempre de nuevo, un desplazamiento de la noción de validez hacia la validez absoluta, esto es: hacia considerar lo *a priori* como lo válido. Esta tendencia afecta por de pronto a lo siguiente: tal como ya expusimos en 10.1, la filosofía en Kant examina fenomenológicamente, epagógicamente, es decir, examina algo con lo que siempre ya se encuentra; ese algo es la validez; pues bien ¿qué validez es esa con la que la filosofía siempre ya se encuentra y cuya constitución procede a examinar?; una respuesta es que esa validez es, por lo que se refiere al conocimiento, la de los enunciados ordinarios,

empíricos, y, por lo que se refiere a lo práctico, el carácter decisorio de cualesquiera decisiones, mientras que el reconocimiento de juicios sintéticos *a priori* y el del imperativo categórico forman ya parte del propio examen de cuál es la constitución de eso (a saber: la validez empírica y la decisión no «absoluta») con lo que nos encontramos; esta es, desde luego, la respuesta radicalmente kantiana; pero hay otra, a saber: que la validez con la que la filosofía se encuentra y cuya constitución procede a examinar sea la de los juicios sintéticos *a priori* y la del imperativo categórico; esta segunda respuesta se encuentra ciertamente en Kant mismo, pero solo como el punto de llegada del siempre de nuevo desmentido desplazamiento al que aludimos unas líneas más arriba.

La misma cuestión y la misma inestabilidad pueden expresarse también de la siguiente manera:

La filosofía en Kant descubre ciertamente una constitución *a priori*, pero la descubre fenomenológicamente, examinando algo con lo cual se encuentra y, por lo tanto, también encontrándola. De este carácter en cierta manera fáctico que tiene en Kant incluso la validez de lo *a priori* forma parte el hecho de la pluralidad enumerativa de principios en diversos momentos del análisis, esto es, el que haya una pluralidad de términos no reductible, es decir, no derivable; esto ocurre, por ejemplo, cada vez que Kant encuentra dos términos que se comportan entre sí como las dos caras de algo que, sin embargo, no aparece de otro modo que en la escisión de esas dos caras. En todo caso, el mencionado desplazamiento hacia que la validez de la que se trata sea la validez de lo *a priori*, esto es, hacia tratar lo *a priori* como ente, comporta un debilitamiento del sentido epagógico del examen y, por lo tanto, una cierta pérdida del motivo por el cual tenía que producirse aquella facticidad y pluralidad enumerativa, a la vez que el hecho de tratar de *a priori*, es decir, de absolutamente cierto, comporta una tendencia a superar la facticidad de la enumeración, la cual es incapaz de garantizar su propia completud; así, pues, como otro aspecto del mismo desplazamiento, hay también una tendencia a que las pluralidades de principios pierdan su carácter fáctico e irreductible para integrarse en un proceso que las deriva.

Las señas más notables en la obra de Kant del desplazamiento de que hablamos (el cual —repetimos— solo ocurre para ser siempre de nuevo desmentido y es incluso inherente, como vacilación e inestabilidad, a la misma posición de partida) se producen precisamente en relación con la dualidad irreductible de intuición y concepto en el conocimiento y con la dualidad irreductible de conocimiento y decisión, dualidades ambas que, como hemos expuesto (cf. en especial 10.7), son solidarias la una de la otra.

Por lo que se refiere a la dualidad de intuición y concepto, la tendencia indicada aparece si consideramos el *intento* que preside cierto conjunto de modificaciones que Kant introduce en la segunda edición (1787) de la *Crítica de la Razón pura* en relación con el tema de imaginación y entendimiento. A lo que se tiende con esas modificaciones es a que la síntesis ya no sea aquello cuyas dos caras son la unidad (el concepto) y la pluralidad (la intuición), sino que la síntesis sea la aplicación de la unidad a la pluralidad, o el operar según la unidad en la pluralidad, o, dicho de otra manera, a que el reunir y construir, el esquema, pase a ser uso o aplicación del concepto, operación según el concepto. Con esto se eliminaría en favor de uno de los términos la centralidad de la dualidad misma. Pero no es ni remotamente cierto que la situación a la que el intento que describimos tiende sea la que hay en la segunda edición, porque las modificaciones no son, ni mucho menos, consecuentemente realizadas, ni ello hubiera sido posible; en definitiva, también en la segunda edición predomina con mucho el punto de vista que hemos dado como estrictamente kantiano. Y la teoría de lo bello de la *Crítica del Juicio*, escrita algún tiempo después y de la que nos hemos ocupado en 10.9, sería ininteligible si el esquema fuese uso o aplicación del concepto.

En lo que se refiere a la dualidad de cognoscitivo y práctico, la tendencia homóloga de la que acabamos de mencionar (o más bien idéntica con ella, tal como las dos dualidades son, según expusimos, solidarias entre sí), tendencia a suprimir en favor de uno de los términos la centralidad de la dualidad misma, empuja a convertir la irreductibilidad recíproca de lo práctico y lo cognoscitivo en transfenomenicidad de lo práctico, corrigiendo de alguna manera lo que dijimos (cf. 10.4) de que el término «fenómeno» para designar el objeto posible de conocimiento no lo contrapone en modo

alguno a un transfenoménico. Si esta corrección se llevase a efecto, lo que aparece en la validez práctica sería lo transensible, y, tal como en el modelo corregido el esquema sería operación según el concepto en la intuición, también la belleza sería presencia de lo transensible (de lo práctico) en lo sensible (en lo cognoscitivo), o, como lo dirá Schiller, lector de Kant según este modelo corregido, «libertad en el fenómeno»; del mismo modelo forma parte también, consecuentemente, el que a las representaciones «dialécticas» (cf. 10.10), a las que se sigue negando la validez cognoscitiva, no se les niegue en cambio algún tipo de validez práctica.

11. La época del idealismo

11.1. Fichte

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) pensaba que la exposición estricta de la *Wissenschaftslehre* («doctrina del saber», nombre que da —veremos por qué— a la filosofía) no debía, en principio, quedar fijada en letra impresa. En 1794 publicó el escrito *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* («Sobre el concepto de la doctrina del saber o de la llamada filosofía»), concebido como un anuncio de las lecciones que iba a impartir en la Universidad de Jena. En 1794-1795 aparece la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* («Base de toda la doctrina del saber»), cuya publicación el autor, según él mismo explica, asume ante el hecho de que el texto, destinado solo a los participantes en sus clases, había tenido de todos modos una difusión indebida. La obra dista mucho de ser la mejor de las explicaciones que Fichte hizo de la *Wissenschaftslehre*, pero es la única cuya publicación fue supervisada por el propio autor. Correspondientes a cursos de entre 1796 y 1799 son los dos bloques de apuntes que nos transmiten la *Wissenschaftslehre nova methodo*. Hay otra exposición de la *Wissenschaftslehre* de 1800-1801, varias de 1804, y otras varias posteriores. También, algunos de ellos publicados por Fichte mismo, escritos sobre aspectos o dominios particulares de aplicación de la *Wissenschaftslehre*.

Por otra parte, Fichte no se abstenía de intervenciones públicas dirigidas a un público culto en general, no filosófico, pero en este caso no se trataba de exposiciones estrictas de su trabajo filosófico, sino de lo que él consideraba como la obligada intervención del

filósofo, ciertamente como tal, es decir, desde y en virtud de la filosofía, en un lenguaje que no es el de la filosofía. De entre estos textos citaremos: *Die Bestimmung des Menschen* («El destino [o "la determinación"] del hombre», 1800, escrito publicado), *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* («Rasgos fundamentales de la época actual», lecciones de 1804-1805, publicadas), *Die Anweisung zum seligen Leben* (algo así como «La indicación hacia la vida feliz», lecciones de 1806, publicadas).

11.1.1. Evidencia y aprioridad. Facticidad y génesis

A propósito de la pregunta kantiana de en qué consiste la validez veíamos que para ella lo válido, aquello por cuya validez se pregunta, el contenido, es en principio algo irreductiblemente distinto de las propias condiciones constitutivas de la validez, y que, en relación con ello, el contenido es irremisiblemente contingente y, por lo tanto, de una certeza siempre relativa, pues de lo contingente siempre cabe en términos absolutos la duda, o, dicho de otra manera, la confirmación empírica nunca es confirmación última. Veíamos que, en cambio, en Kant mismo, una vez expresadas en tesis las condiciones constitutivas de la validez misma, las «condiciones de la posibilidad», ocurre que esas tesis, por la misma condición de *a priori* de lo que ellas expresan, tienen carácter de necesariedad y, por lo tanto, de certeza absoluta. También veíamos cómo se expresa esto mismo en términos propiamente referidos a lo práctico: en principio la pregunta es la de en qué consiste el carácter de decisión de una decisión cualquiera, pero una decisión cualquiera está condicionada (aunque en ningún modo determinada) por factores empíricamente dados, mientras que precisamente aquello (siempre lo mismo) en lo que consiste en cada decisión el carácter mismo de decisión, eso y solo eso es lo absolutamente libre y, por lo tanto, lo absolutamente decisión.

Lo que acabamos de decir motivaba dentro de Kant (cf. 10.11) una característica vacilación acerca de qué es (o, si se prefiere, cuál es) lo válido

de lo que se trata en la pregunta acerca de en qué consiste la validez. Debe ser el contenido, pero el contenido es lo nunca absolutamente válido y, en este sentido, la validez queda obligada a ser la nunca-absoluta-validez. Veíamos cómo este es ciertamente el punto de vista genuinamente kantiano, pero también cómo tal punto de vista no puede expresarse si no es en el reiterado y siempre de nuevo desmentido desplazamiento hacia aquel otro según el cual *lo* válido, aquello que encontramos siempre ya como válido y a propósito de lo cual preguntamos en qué consiste la validez, sería ya aquello que en efecto es absolutamente válido, esto es, lo *a priori*, en lo cognoscitivo los juicios sintéticos *a priori* y en lo práctico el imperativo categórico.

Pues bien, eso que en Kant acabamos de describir (y que ya anteriormente describíamos) como una vacilación (en cierto modo necesaria para la expresión del propio punto de vista) o como un siempre de nuevo desmentido desplazamiento, que es preciso para que pueda ser siempre de nuevo desmentido, eso mismo es en Fichte ya no el término de desplazamiento interno alguno (y mucho menos de uno que se desmienta), sino la posición que se asume y que se quiere llevar adelante consecuentemente. Fichte considera que validez o «evidencia» es lo mismo que aprioridad, porque considera que no tiene sentido considerar válido aquello que es irreductiblemente, no solo *de facto*, sino incluso *de iure*, incierto. Fichte admite la empiricidad *de facto*, pero no la *de iure*; sin duda hay en todo momento muchas cosas que solo conocemos de manera empírica, cosas de las cuales, por lo tanto, no estamos absolutamente ciertos, pero, si esas cosas, a pesar de la incerteza *de facto* sobre ellas, son ciertas, lo único que esto puede querer decir es que de suyo sea posible constituirlas *a priori*. Más aún, si en algún punto del saber es preciso admitir un cierto no estar fijado *a priori* algo, entonces se tratará de un pura y simplemente no estar fijado, de un *a-priori*-necesario «flotar» o «estar en suspenso» (*Schweben*) en el que, por lo tanto, lo válido no será ni esta ni aquella posición, sino el *Schweben* mismo.

También dijimos a propósito de Kant (cf. 10.11) que el viraje hacia la consideración de lo *a priori* como lo verdaderamente válido comporta que la validez de precisamente lo *a priori* (esto es: el que haya juicios sintéticos

a priori y el que haya imperativo categórico) usurpa en cierta manera el papel de aquello con lo que siempre ya nos encontramos, o sea, de lo que Kant llama a veces el *Faktum*, palabra que entonces no designa el *factum* de *quaestio facti* en contraposición a *quaestio iuris*, sino la facticidad en el sentido del reiteradamente mentado «siempre ya nos encontramos con», en el que aquello con lo que nos encontramos es precisamente la validez, o sea, el *ius* (un *Faktum*, pues, que es un *ius*). Lo kantiano es, en principio, que el *Faktum* sea, por una parte, el que haya en general conocimiento (o sea, experiencia, validez empírica, el que tenga en general sentido la distinción entre lo que es empíricamente válido y lo que no lo es), y, por otra parte, el que haya en general decisión. En lo que hemos descrito como la vacilación o el siempre de nuevo desmentido tránsito, etc., el *Faktum* pasa a ser, por una parte, los juicios sintéticos *a priori* y, por otra parte, el imperativo categórico. Ya hemos dicho que en Fichte el resultado del tránsito es asumido no como resultado de tránsito alguno, sino como la posición de principio. Esto comporta que para Fichte ya no puede tratarse simplemente de si el *Faktum* es una cosa o la otra, sino que lo que se rechaza es el carácter mismo de *Faktum*. En efecto, la facticidad, el que «siempre ya nos encontramos con», está vinculada a que el contenido sea contingente; es verdad que, una vez que esto ocurre, incluso la *possibilitas* se encuentra fenomenológicamente y es en este sentido también fáctica, pero ello está vinculado a que ella es *solo* la *possibilitas* de la validez de un contenido que es contingente. Dado que ahora, en Fichte, como acabamos de indicar, lo *a priori* pasa a ser ello mismo el contenido, no tiene ya sentido alguno que lo *a priori* hubiese de ser captado fenomenológicamente, fácticamente, epagógicamente. Una buena manifestación de ello es lo siguiente: de la facticidad y del carácter epagógico (fenomenológico) de la investigación formaba parte, como recordamos en 10.11, el que en todos los niveles apareciesen pluralidades irreductibles de principios, esto es, la enumeración, lo cual, por cierto, no es del todo consecuente con la exigencia de certeza absoluta *de iure*, pues la enumeración introduce un elemento de contingencia, si no en la cosa, sí al menos en su reconocimiento, ya que la enumeración no garantiza ella misma su propia completud. La enumeración, pues, la pluralidad irreductible de principios,

debe ser suprimida en favor de aquello que es lo adecuado al carácter apriórico del contenido y que, por lo tanto, al menos *de iure*, asegura en efecto su propia completud; ello es el proceso internamente necesario, en el cual lo que hay en cada momento y solo ello deriva necesariamente e internamente de lo que hay en el momento anterior y a su vez determina lo que hay en el momento siguiente, y en el cual la pluralidad subsiste solo como pluralidad de momentos, es decir: como pluralidad suprimida. Fichte lo expresa algunas veces así: la evidencia en Kant, incluso la de lo *a priori* en sentido kantiano, es «evidencia fáctica», cuando la evidencia absoluta, la que *de iure* ha de poseer todo lo verdadero, es «evidencia genética».

11.1.2. El principio idealista y la noción de Wissenschaftslehre

Tal como lo hemos enunciado en 11.1.1, todo lo que constituye la exigencia básica de Fichte, el que la validez sea validez absoluta, el que lo *a priori* sea ello mismo lo válido (esto es: el contenido), el que la validez sea evidencia genética, el que las pluralidades pasen a ser pluralidades de momentos (es decir: pluralidades que se suprimen), todo ello reside en que la constelación kantiana *diferencia-finitud-epagogé* (cf. 10.11 y 10.1) aparece en Fichte precisamente como aquello que se suprime. La exigencia de la filosofía, el movimiento que la filosofía es, el acto de la filosofía, consiste en lo siguiente: que aquello en lo que consiste la validez pase a ser ello mismo lo válido, que el *ser* mismo sea él mismo *lo* ente. El que, como hemos visto, así y solo así pueda la validez ser validez absoluta responde a que la noción que acabamos de presentar como la de la supresión de la diferencia es ni más ni menos que la noción de lo absoluto. Por «absoluto» no puede entenderse sino: que la certeza misma sea ya ella misma todo lo cierto, que la validez sea ella misma todo lo válido, que solo una cosa tenga lugar, a saber, el tener-lugar mismo.

Que la filosofía sea ahora la supresión de la diferencia es consecuente con (y, por ello, muy diferente de) lo que la filosofía venía siendo. En efecto, la filosofía es en Kant la teoría de las condiciones de la posibilidad

en diferencia frente al saber de contenidos, es decir: frente al saber pura y simplemente; la filosofía es algo así como el meta-saber *diferenciándose frente al* saber; esa distancia o *metá*, evidentemente relacionada con el sentido kantiano de «metafísica» (cf. 10.1), es lo que nos hace recordar la *theoría* griega (cf. 4.3, nota); la filosofía es, en suma, el preguntar ontológico en cuanto distinto de todo saber óntico. Pues bien la noción de «absoluto» consiste, como acabamos de decir, en que lo ontológico, distinto por principio de todo lo óntico, pase a ser ello mismo lo óntico; por lo tanto, esa noción comporta —y veremos hasta qué punto esto rige la construcción interna del sistema de Fichte y de los demás sistemas idealistas— que la *theoría*, el *metá*, la distancia, sea a la vez génesis, en suma: que la filosofía, en principio el meta-saber, sea ella misma el saber verdadero; dicho todavía de otra manera: que la diferencia entre el meta-saber y el saber, entre el preguntar ontológico y el saber óntico, sea reinterpretada como diferencia entre el saber verdadero, en el que, de acuerdo con la presentada noción de «absoluto», solo hay una cosa, y los saberes yuxtapositivos, fácticos, en definitiva no verdaderos ni verdaderamente saberes.

Ahora bien, que la filosofía sea en el sentido que acabamos de exponer el acto de la supresión de la diferencia, comporta que la filosofía, de algún modo, pretenda suprimir su propio nombre, pues ese nombre significa ciertamente la diferencia. Cualquiera que sea la anécdota de cómo se llegó precisamente a ese nombre, y sobre todo la de cómo se representen en concreto los idealistas el origen o la justificación del mismo, en todo caso el lexema *philo-*, que designa la pertenencia y la entrega, esto es, la distancia no externa y yuxtapositiva, sino esencial, está ahí por aquello a lo que tantas veces aludimos (por ejemplo en 4.1) de que un saber sin delimitación material de contenido (o sea, un saber que en principio concierna a cualquier contenido) no puede ser a su vez algo como un saber de contenido, tiene que ser algo distinto de un saber óntico, de un saber de cosas, etc. (crítica de Platón a los sofistas, etc.); en otras palabras: se trata del *metá*, de la distancia expresada por la palabra *theoría*; se trata de aquello por lo que el meta-saber no es el saber. Y entonces el mantenimiento sin más del título «filosofía» tendría el defecto de no expresar que esa distancia o diferencia está, ciertamente, pero como aquello

cuya supresión es el acto de la filosofía. Por eso es esencial que la filosofía intente librarse de su nombre, aunque también es esencial que, una y otra vez, no lo consiga, pues la supresión de la diferencia consiste en que lo ontológico sea ello mismo lo óntico, es decir, en que la filosofía misma sea ella misma el saber. De hecho, el modo en que Fichte pretende deshacerse del nombre «filosofía» expresa esta ambigüedad. La nueva palabra habría de ser *Wissenschaftslehre*, que quiere decir «doctrina (enseñanza) del saber» con el doble sentido de «doctrina (enseñanza) acerca del saber» y «doctrina (enseñanza) que es ella misma el saber»; no hay que deshacer la ambigüedad, pues justamente lo que la palabra quiere decirnos es que el meta-saber es ahora el saber, que el en-qué-consiste-la-validez es ahora lo válido, o, si se prefiere decirlo así, todo lo válido se reduce a una sola cosa, a saber, la validez misma, y el remitir al ser es ni más ni menos que remitir a lo ente-uno-todo.

Con las nociones de «absoluto» y de «génesis», tal como hasta aquí se han presentado, va también la noción de «sistema» en el sentido fuerte de la palabra. Solo «hay» una cosa, a saber: el «haber» mismo; eso es lo absoluto y es la génesis. El saber, en cuanto simplemente la presencia de esa sola cosa, es él mismo una sola cosa, no es yuxtaposición o suma; cada «tesis» o «proposición» no es nada por separado; solo vale en el punto y momento que ella es en la articulación internamente necesaria del saber.

11.1.3. La Tathandlung

Veíamos que, frente a Kant, la pretensión de Fichte es, por una parte, que *de iure* todo lo válido sea *a priori* (también en Kant lo *a priori* lo es *de iure*, la *questio facti* es filosóficamente irrelevante, pero en Kant el contenido es incluso *de iure* empírico, incluso *de iure* contingente), y, por otra parte, que la evidencia (o sea, en Fichte la aprioridad) tenga carácter genético, lo cual comporta que toda dualidad sea derivada, no encontrada, y, por lo tanto, reducida como dualidad, eliminada de la condición de dualidad irreductible. Veamos qué ocurre en esta perspectiva con las dos dualidades, solidarias la una de la otra, que han tenido el papel clave en nuestra

exposición de Kant. Es una mera abstracción expositiva el que empecemos por la dualidad concepto-intuición. Producto de esa misma abstracción expositiva, que se romperá muy pronto por exigencia de la cosa misma, es el que de entrada la reducción de la dualidad tenga que parecernos algo así como derivación de la dualidad a partir de uno de los términos, el cual ciertamente habrá de ser el concepto, no solo porque él es el término «unidad» (frente a la pluralidad que es la intuición), sino también, y ante todo, porque el concepto es aquello cuya naturaleza es la de separarse-frente-a (cf. 10.4 y 10.7): el acto en virtud del cual se concede a la intuición objetividad es el mismo por el cual frente al caso concreto intuido se separa la regla universal. Si la pretensión de Fichte ha de poder cumplirse, este acto ha de resultar genético, ha de ser la génesis de la dualidad; pero, además, ha de serlo este acto considerado en lo que en él hay *a priori*, esto es, como lo que en Kant era el *concepto puro*, pues ahora, en Fichte, lo *a priori* ha de ser todo lo válido y solo ello ha de ser válido. Así, pues, la entera estructura del conocimiento ha de poder derivarse de la pura posición de objetividad en general, la cual es idéntica con la exigencia general de que frente a lo intuido, frente a aquello a lo que se reconoce el carácter de objetividad, se separe una regla, una representación de unidad, que, si no ha de ser esta o aquella regla contingente, sino solo lo que en ello hay de *a priori*, de puro y necesario, entonces es idéntica —decíamos— con la autorreferencia o autoposición del ponente mismo, con la «apercepción pura». En Kant este elemento, posición pura como autoposición pura, no era ni más ni menos central que el contrapuesto, intuición pura; la noción de dos caras de algo que no comparece de otro modo que en el hecho de que pueda verse que las dos caras remiten la una a la otra sin poder derivarse ni la una de la otra ni ambas de tercero alguno, esta es la estructura fundamental en Kant y precisamente ella tiene la particularidad de que prohíbe el intento de derivar la dualidad, al establecer que la «raíz común» es esencialmente «desconocida». Fichte, en cambio, piensa que el que Kant no pueda derivar la entera estructura del conocimiento a partir de la autoposición pura es debido a que considera el problema dentro de los límites del examen de solo el conocimiento; pudiera ser —y eso es desde luego lo que ocurrirá según Fichte— que eso que dentro de tales límites

aparece como la apercepción pura fuera en el fondo lo práctico, la decisión. Veamos si, en efecto, la decisión, entendida por Fichte en cierto modo desde Kant, pero desde luego contra Kant, presenta las características que permitan hacer de ella una reinterpretación de lo que en el análisis kantiano del conocimiento aparece como la apercepción pura.

Cuando expusimos cómo el punto de vista de la validez absoluta lleva a identificar (contra Kant) validez con aprioridad, lo hicimos empleando en algunos momentos también una expresión específicamente referida a lo práctico, según la cual (cf. 10.11, 11.1.1 y 10.5) una decisión cualquiera está en cuanto a su contenido condicionada, aunque en ningún modo determinada, por elementos empírico-cognoscitivos, y esto coincide con lo que en cada decisión hay de distinto del puro imperativo categórico, mientras que solo en la medida en que es el imperativo es absolutamente decisión, porque solo en esa medida es absolutamente libre. El punto de vista de la validez absoluta, referido ahora a la validez práctica, da, pues, como resultado por de pronto que hay una sola decisión, a saber, el imperativo categórico mismo. Por otra parte, vamos a encontrarnos con que esa única decisión no es sino la decisión de ser libre, o sea, la decisión de decidir. La identidad entre imperativo categórico y libertad se daba ya en Kant (cf. 10.5 y 10.11), pero como identidad filosófica; la fórmula del imperativo categórico era la que era y a la filosofía (es decir: no al saber, en este caso al decidir, sino al meta-saber) pertenecía el reconocimiento de que solo cuando se actúa por ese motivo se actúa sin ser coaccionado por nada; ahora bien, sabemos (11.1.2) por qué en Fichte la teoría de lo *a priori* en cuanto tal ha alcanzado ella misma el carácter de saber del contenido; por lo tanto ahora la identificación con la libertad es pura y simplemente el verdadero sentido del imperativo categórico. Solo hay una decisión, y esta es la decisión de ser libre, esto es: de decidir. Se está asumiendo, pues, que solo se es libre cuando la libertad es no solo el carácter de la decisión, sino también el contenido de ella, esto es, cuando se actúa por mor de la propia libertad; o dicho de otra manera: que solo se decide cuando el decidir es no solo el carácter del acto, sino también el contenido del mismo, cuando *lo que* se decide es ni más ni menos que esto: decidir. Y se está asumiendo también que esto, la libertad misma como contenido, el decidir decidir, es

suficiente para dar en efecto un contenido a la conducta, esto es, genera por sí solo un «saber qué hacer». Si ahora emprendemos la tarea de aclarar en alguna medida cómo puede ocurrir tal cosa, no deberemos perder de vista que la aclaración debe conducirnos también a ver cómo la decisión así entendida puede constituir aquella interpretación de la apercepción pura que permita derivar de esta la entera estructura del conocimiento, esto es: cómo, en definitiva, en la decisión así entendida está incluido también el conocimiento.

Trivialmente, decisión o libertad es el fijarse en cada caso fines. Nada que objetar a esto, siempre que no se olvide lo fundamental, a saber: que fijarse un fin es no depender de él, es estar más allá y por encima de él, es que mi decidir no se agote en modo alguno en ese fin (ni, por lo mismo, en ningún otro), es, por lo tanto, suprimir en cada caso el fin mismo que se pone. Así, pues, el aspecto central del fijarse un fin es la independencia con respecto a él y, por lo tanto, la supresión o disolución del fin; lo esencial de poner un fin es suprimirlo.

Por otra parte, ya sabemos desde Kant (10.7) que todo posible objeto de conocimiento es un posible fin (un posible objeto de decisión) y viceversa. Así ocurre también en Fichte, salvo que en Fichte la exigencia de la génesis hace imposible que las dos condiciones, la de objeto posible de conocimiento y la de objeto posible de decisión, permanezcan en equilibrada irreductibilidad recíproca. Dicho de un golpe: en Fichte, el objeto posible de conocimiento lo es porque es fin posible, y hay conocimiento porque a la decisión es inherente un representarse fines posibles con respecto a los cuales ella sea independencia, en otras palabras: un representarse suprimibles.

Hemos alcanzado con esto el punto en el que ya podemos decir en qué sentido es para Fichte la decisión lo que constituye el verdadero fondo de aquello que en el análisis kantiano del conocimiento aparecía como la apercepción pura. Recordemos qué era eso que aparecía bajo ese término en el análisis kantiano: que la posición de objeto, el establecimiento de un *quid*, es idéntica con la autoposición del ponente; fijo algo, lo pongo enfrente (*ob-iectum*), por lo mismo que me pongo como distinto de ese algo. Puesto que un posible objeto de conocimiento no es sino un posible

fin, lo que acabamos de formular es ahora —es decir, en Fichte— idéntico con esto otro: pongo algo como posible fin en cuanto que establezco mi propia independencia con respecto a ello, mi estar más allá y por encima de ello; y esto es efectivamente lo que hemos descrito como la decisión.

Falta ahora saber si la apercepción pura así interpretada permite derivar de ella la entera estructura del conocimiento. Evidentemente no la misma estructura que hemos descrito siguiendo a Kant, de la que de todos modos no podría tratarse después de todo lo ya dicho, pero sí alguna estructura que, a la manera de Fichte, da razón de lo que tanto Kant como Fichte llaman «la naturaleza» (como el ámbito de los objetos posibles de conocimiento) y de lo que consideran como el conocimiento de la naturaleza. En efecto, esto último es ni más ni menos que la física matemática, la cual, según ya expusimos (cf. 8.2), está definida por ciertos postulados que pueden entenderse como el despliegue del postulado general de la calculabilidad *de iure* exhaustiva; el cual es, por cierto, postulado de suprimibilidad *de iure*. Lo que está calculado, construido por cálculo, y en la medida en que lo está, esto es, en la medida en que están calculados también los supuestos del cálculo y los supuestos del cálculo de esos supuestos, etc., es algo de lo que se puede decidir si tiene lugar o no; que la calculabilidad no tiene ningún límite absoluto equivale a que lo ente en cuanto tal es lo suprimible; el ser es la suprimibilidad, o, si se prefiere, es el haber sido ya suprimido, pues, diciendo que el ser es la suprimibilidad, decimos que, en cuanto que es, ya ha sido *de iure* suprimido, y el que lo sea o no *de facto* es irrelevante para la cuestión de en qué consiste su ser. Esta manera de entender el ser de las cosas de la naturaleza da cuenta efectivamente de todo lo *a priori*, es decir, para Fichte de todo lo válido, en el ámbito del saber de la naturaleza, esto es, de la física matemática, y, por lo tanto, da cuenta de todo lo —en el sentido de Fichte— cognoscitivamente válido; pues lo *a priori* del conocimiento, los juicios sintéticos *a priori*, es, por una parte, la matemática, es decir, la constitución del cálculo mismo, y, por otra parte, los principios de la física, esto es, aquellos enunciados en los que se expresa que *de iure* todo es formulable en términos de operaciones matemáticas, o sea, todo es calculable.

Hemos indicado cómo puede sostenerse que la pura autorreferencia o autoposición, si se la interpreta en el sentido de lo que últimamente hemos descrito como la decisión, contiene en efecto todo lo absolutamente (es decir, verdaderamente) válido del conocimiento. Así, pues, no hay concepto e intuición, sino que en el concepto (y precisamente en el concepto puro) está todo, *porque* el concepto puro es en el fondo la decisión, es decir: *porque* no hay decisión y conocimiento, sino una sola cosa, a saber, la decisión, en la que está todo, bien entendido que el que haya «una sola cosa» no se refiere solo a que nada quede fuera de la decisión, sino también a que la decisión es ella misma una sola; no hay la decisión de esto y/o lo otro y/o lo de más allá, sino únicamente la decisión de decidir. Y aquí está en efecto todo, porque decisión y decidir significa: en cada caso haber suprimido ya el fin del caso (lo cual, por cierto, es idéntico con proponerse ese fin), de modo que al decidir es inherente el constante poner-o-sea-suprimir posibles fines, es decir, el constante representar estados de cosas que se desliza o flota de un estado de cosas a otro en un flotar solo limitado por la exigencia misma de que cada estado de cosas pueda a su vez ser dejado atrás, es decir, sea suprimible; este flotar, *Schweben*, es lo que Fichte designa como el acto de la «imaginación».

Lo que hemos descrito al decir que solo hay la decisión y solo una decisión y que esta es la decisión de decidir y que en eso uno tiene lugar todo, inclusive el conocimiento, por cuanto el decidir es el en-cada-caso-haber-suprimido-ya… y esto es el representar, etc., eso, la decisión de decidir así entendida, es llamado por Fichte *Tathandlung*. La formación de esta palabra tiene por así decir dos vertientes; por una parte, *Tathandlung* se contrapone a *Tatsache*, palabra normal para designar lo constatable, y en este sentido con *Tathandlung* (siendo *Handlung* «acción» frente a *Sache* «cosa») se nos dice que no es nada que se constate, sino algo que —por así decir— se hace; ahora bien, más importante todavía es el que en *Tathandlung* se componen una con otra dos palabras que significan «acto», una de ellas (*Tat*) más bien en el sentido de *actus*, la otra (*Handlung*) más bien en el de *actio*, con lo cual *Tathandlung* significa la acción que es ella misma su propio acto, el actuar cuyo carácter de actuar es él mismo su

propio contenido, el decidir que no decide otra cosa que precisamente decidir.

11.1.4. El derecho

Dentro del desarrollo seguido en 11.1.3 ha desempeñado un papel la identificación del imperativo categórico con la pura y simple autoexigencia de la libertad, con la decisión única cuyo único contenido es el carácter mismo de decisión. Cabe preguntarse ahora, recordando la fórmula kantiana del imperativo categórico, si en Fichte tiene algún papel una fórmula de compatibilidad con la universalidad. Por de pronto, dado que el proceder de Fichte es genético (cf. 11.1.1 y 11.1.2), el que pueda haber referencia a la forma de universalidad requiere que se haya generado la noción de una pluralidad en principio infinita e indiferente de casos posibles, o sea, requiere que se haya llegado genéticamente a la posición de mí mismo como uno de entre muchos. Implícitamente se ha llegado a esa posición en lo dicho en 11.1.3, porque se ha llegado a la exigencia de un construir estados de cosas como posibles fines solo limitado por la condición de que cada estado de cosas pueda a su vez ser dejado atrás, etc. (véase allí), y ese construir comporta que todo lo que se construye es posible, pero no todo como proyecto de un mismo decidiente, sino siendo unas cosas alternativas frente a otras; hay, pues, en efecto, posición de mí mismo como caso particular de una pluralidad en principio infinita, y esa posición es, como todo cuanto es de alguna manera legítimo, un momento interno necesario en la génesis, siendo así que la génesis no es otra cosa que la *Tathandlung* misma. Ahora bien, con ese paso, de la decisión pura y simplemente a la decisión mía en yuxtaposición con las decisiones de otros, se transita también de pura y simplemente la libertad a la libertad como algo circunscribible y lindante con la libertad de otro y otro, esto es, a la libertad «externa», se transita, en suma, al *derecho*. Muy característico de Fichte es el que incluso este tránsito sea también algo genético, de modo que la libertad externa, jurídica, sigue siendo la libertad, solo que en un momento distinto dentro de la génesis que ella misma es. Es muy instructiva la

confrontación en este punto con Kant; la fórmula de universalidad que este pone en la base de su noción del derecho (cf. 10.6) es enteramente distinta de la que toma como fórmula del imperativo categórico, pues la del derecho se refiere a aquello que es cognoscitivamente constatable, esto es, a la «conducta» material; la noción misma de derecho surge en Kant de la exterioridad (alienidad) de toda relación eventualmente coactiva (y, por lo tanto, referente a lo cognoscitivamente accesible) con respecto al ámbito de la validez práctica y del imperativo categórico; en esta exterioridad o alienidad, que no es sino la irreductible dualidad de la validez cognoscitiva y la validez práctica, reside el que lo eventualmente coactivo nunca esté legitimado para enjuiciar intrínsecamente conductas, y es en este «no» en lo que se fundamenta el derecho. También en Fichte a lo que el derecho se refiere es a algo así como una libertad externa, material, pero en Fichte esa libertad es un momento de la génesis y, por lo tanto, ella misma absoluto, mientras que en Kant lo único que hay, aun si decidimos llamarlo «libertad», es que en el ámbito de lo conocible, de lo empírico, no se puede enjuiciar y, por lo tanto, solo cabe, por así decir, «dejar en paz», y, dado que este «dejar en paz» ocurre en el terreno de lo empírico, solo en concreto y según circunstancias empíricas puede determinarse en qué consiste; así para Kant; por el contrario, Fichte piensa, coherentemente con lo que acabamos de exponer, que del concepto filosófico del derecho puede derivarse efectivamente un sistema de derecho.

11.1.5. Tathandlung y reflexión

Presentamos en 11.1.1 y 11.1.2 un cierto punto de vista que designamos como el punto de vista de la génesis o el punto de vista de lo absoluto o la supresión de la diferencia, o, sencillamente, el principio idealista, punto de vista que Fichte es el primero en formular. Luego, especialmente en 11.1.3, tratamos de ver, siguiendo también a Fichte, qué es lo que la realización de tal punto de vista comporta. Partiendo por unos momentos de las dos dualidades kantianas, solidarias la una de la otra como desde 10.7 sabíamos, concepto-intuición (en el conocimiento) y decisión-conocimiento, vimos

que lo que el punto de vista de lo absoluto o de la génesis o de la supresión de la diferencia comportaba, expresado en los términos de aquellas dualidades, era: derivar la primera de ellas del elemento «concepto puro» o «apercepción pura» (o, si se prefiere, re-ducirla a ese elemento), bien entendido que esto solo puede hacerse reinterpretando «apercepción pura» o «concepto puro» de modo que ya no sea la apercepción pura o el concepto puro, sino —y con ello pasábamos de re-ducir la primera dualidad a re-ducir la segunda— la decisión, lo cual a su vez solo es posible por cuanto se reinterpreta la decisión de modo que esta sea lo que designamos como la *Tathandlung*. Reconsideremos ahora este proceso que hemos seguido. En primer lugar, ¿qué es exactamente eso a lo que pudimos remitir la primera dualidad solo por cuanto ello mismo a su vez fue reinterpretado como la decisión y finalmente como la *Tathandlung*? Puesto que partíamos de dualidades kantianas, lo designábamos con los términos kantianos más comunes: el concepto puro, la apercepción pura; lo cual quiere decir (cf. 10.4 y 10.7): el poner, la posición, la constitución de objetividad, que es lo mismo que la fijación de una regla, la fijación de un *quid*, la constitución del universal como tal, eso, considerado en su constitución pura o *a priori*, no es sino la autorreferencia o autoposición de la instancia ponente; la exigencia general de una regla o de un *quid* (esto es, de que en cada caso uno y solo uno sea lo válido) es lo mismo que la posición de unidad del ponente mismo; etc. Desde 10.7, esa identidad de posición y autoposición, de establecimiento de algo y autorreferencia frente a ese algo, recibió el nombre, tomado también de Kant, de *la reflexión*. Fue la reflexión lo que se reinterpretó de manera que ello fuese en definitiva la *Tathandlung*, y se hizo así en principio para poder remitir a la reflexión toda la dualidad intuición-concepto, pero ello solo se pudo hacer de manera que, al ser la reflexión interpretada como *Tathandlung*, ella misma quedase del lado de la decisión y a ella quedase remitida también la dualidad conocimiento-decisión. Podemos, pues, decir que la lección de Fichte es: (a) que el punto de vista de lo absoluto, de la génesis, de la supresión de la diferencia, solo puede efectuarse haciendo de la reflexión lo absoluto, esto es, el acontecer que es él mismo todo lo que acontece; (b) que, para que la reflexión misma pueda ser lo absoluto, la reflexión misma ha de ser interpretada en un sentido que

es el que hemos vinculado a la palabra *Tathandlung*. Puede ser más adecuado al sentido de Fichte decir no que la reflexión «es» lo absoluto, sino que lo absoluto tiene lugar en el modo de la reflexión, o que la reflexión y solo ella es la presencia (y/o ausencia) de lo absoluto; lo que importa en el presente propósito expositivo es que sea la reflexión el uno de y/o en el cual tiene lugar el generarse y/o reducirse las diferencias.

En Kant, la reflexión tenía el carácter de la ruptura o abandono o pérdida de algo, del haber-dejado-ya-atrás algo; y precisamente con tal carácter la reflexión era constitutiva de la validez, tanto de la validez cognoscitiva como de la práctica; la validez misma resultaba ser un cierto haber-dejado-algo-atrás; de ahí también la irreductibilidad de la diferencia entre los dos modos de validez y de otras diferencias; no hay validez en el punto cero, ni validez «antes» de la separación. Todo esto está estrictamente vinculado a la finitud o diferencia y al correspondiente punto de vista epagógico, que eran lo característico de Kant. El punto de vista de la génesis exige que de alguna manera se pueda subordinar a la reflexión o integrar en la reflexión eso siempre-ya-dejado-atrás, lo cual parece querer decir que ello debe desaparecer como tal siempre-ya-dejado-atrás.

En consonancia con lo que acabamos de decir, en Kant la reflexión es cierta estructura o cierto movimiento que descubrimos epagógicamente como estructura o movimiento que tiene un papel en la constitución (*possibilitas*) de una y de otra validez; no es la reflexión misma la cosa de la que se trata; no es el *hypokeímenon*. Sabemos (cf. 8.3.1) que, desde que la cuestión del ser se replanteó como cuestión de la validez o legitimidad del enunciado, están en marcha las condiciones para que la palabra *subiectum* (traducción de *hypokeímenon* y, por lo tanto, la cosa, aquello de lo que se trata) asuma el papel de designación de la instancia o proceder enunciante *de iure*, pues todo enunciar algo, sea acerca de lo que fuere, es ante todo acerca de ese proceder o instancia, ya que es establecer una legitimidad o validez que lo es de ese proceder y en él tiene lugar. Esto es, ciertamente, la estructura que llamamos «la reflexión», a saber: que la posición, el establecer algo, es la autoposición. En Kant está esa estructura, pero solo como constitución ontológica epagógicamente descubierta; por eso en Kant no se puede lograr la identidad de los dos sentidos de «sujeto» (el

hypokeímenon y la posición como autoposición), lo cual acabamos de expresar diciendo que en Kant la reflexión no es el *hypokeímenon*. En Fichte, al ser el movimiento de la filosofía precisamente la supresión de la diferencia de la constitución ontológica y la cosa, se produce por primera vez la unidad de los dos sentidos de «sujeto»; la cosa, aquello de lo que se trata, es la reflexión entendida ahora, pues, como absoluto y, por lo tanto, como lo que hemos llamado la *Tathandlung*. ¿Se le puede llamar «yo»? Solo si, como ciertamente corresponde a un uso crítico de esta palabra, con ella queremos señalar aquello que no es nada más que el acto de la autoposición; todo lo demás que pudiese deslizarse como significado en el uso de hecho de la palabra «yo», en efecto, no resiste un examen crítico: mis inclinaciones, etc., de todo eso me distingo en el acto mismo de reconocerlo, y reconocerlo es reconocerlo como suprimible, esto es, como *de iure* siempre ya suprimido (cf. 11.1.3); ese mismo estatuto tienen también tanto lo que llamamos «el individuo» (presuntamente «yo mismo») como lo que llamamos «la especie».

11.1.6. Idealismo y nihilismo

Desde capítulos posteriores a este se podrá apreciar mejor cómo no es ninguna casualidad el que sea precisamente en contexto con la primera formulación del proyecto idealista, esto es, con Fichte, como por primera vez en la historia de la filosofía se pronuncia de manera relevante y lúcida la palabra «nihilismo». Quien la pronuncia es Friedrich Heinrich Jacobi. Si la debilidad de Jacobi reside en el carácter defensivo de su postura («contra» el «nihilismo») y el consiguiente pensar que hay un recurso del que echar mano, etc., su fuerza, en cambio, está en: que su propia noción de la filosofía es la del proyecto idealista, que él mismo, como los idealistas, entiende que la filosofía misma que ha habido, al menos la filosofía en sentido fuerte, consecuentemente desarrollada, expresa esa misma pretensión, y, por lo tanto considera el «nihilismo» como algo propio de la filosofía o de la ciencia o de la «Razón» consecuentemente ejercidas; en Kant encuentra Jacobi el tipo de «inconsecuencia» que encuentran también

en general los idealistas. Frente al nihilismo solo hay salvación, según Jacobi, en el terreno de la creencia.

En el presente apartado aspiramos solo a hacer notar el sentido de la referencia de «nihilismo» a la concreta forma que el idealismo adopta en Fichte, aunque ya ha quedado indicado que la cuestión dista mucho de terminarse ahí. En lo que se refiere a Fichte, nuestra precedente exposición ha dejado claro que el uno-todo, lo absoluto acontece precisamente de modo que el reconocimiento o establecimiento de algo sea a la vez la supresión de ese algo; el ser es la suprimibilidad, el *de-iure*-haber-sido-ya-suprimido. Ello ocurre, ciertamente, por así decir en favor de la autoposición; ahora bien, esta no es nada más que precisamente el estar más allá y por encima de todo contenido, no por mor de algo, sino meramente por mor del estar más allá y por encima de cada contenido. La «defensa» (por así decir) de Fichte consiste en hacer notar que la reflexión absoluta no deja de ser la presencia de un absoluto que de suyo queda más allá; insiste en que no hay que decir que la reflexión absoluta es lo absoluto, sino solo que ella es el saber absoluto, esto es, que solo en ella acontece y se manifiesta lo absoluto. Pero no es menos cierto que esa absolutez y ese más allá no son sino la expresión de la reducción de todo y de cada cosa a nada. Y nuevamente, ahora de vuelta, se puede preguntar si no era ya ese el significado del Dios único helenístico-cristiano (al que por cierto remite en algún momento Fichte), con lo que es Jacobi quien queda en la cuerda floja; etc.

11.2. Inciso en la historia del idealismo

A muy poco tiempo de haberse formulado la primera versión de la *Wissenschaftslehre* de Fichte (según toda apariencia en el mismo año en que termina de publicarse la *Grundlage*, 1795) ocurre, aunque no se publica y no hay nadie de quien podamos asegurar que ya entonces recibiese noticia cabal, una crítica que en todo caso, a nosotros, que sí la conocemos, nos dice justamente dónde está la problemática que, hubiese o no conocimiento histórico de esa crítica, determina el ulterior curso del idealismo. Por otra parte, quien formula la crítica en cuestión es Hölderlin, amigo e interlocutor entonces de los también todavía jóvenes Schelling y Hegel, por lo que es razonable suponer que estos fueron tocados por el problema.

La noción que Hölderlin tiene de «la filosofía» es la que se corresponde con el proyecto idealista, con la noción de absoluto, la génesis y el suprimirse de la diferencia, con todo lo que por el momento hemos definido en 11.1.1 y 11.1.2. Incluso el modo de leer a Kant es en principio (y no podemos asegurar que haya dejado de ser en momento alguno) también por parte de Hölderlin el típicamente idealista, esto es: tomar como inconsecuencia o incompletud eso que nosotros hemos descrito como el que cierto deslizamiento deba producirse solo para ser siempre de nuevo desmentido (cf. 10.11), y, por lo tanto, pensar que debe pensarse a Kant más allá de Kant mismo, a saber, prescindiendo de esa inhibición; esto no es otra cosa que la expresión en términos de lectura de Kant del tema de la supresión de la diferencia o supresión de la finitud, o sea, del tema de lo absoluto y la génesis.

Ubicado en esta noción de la filosofía, Hölderlin encuentra que Fichte ha demostrado que el punto de vista de lo absoluto y la génesis, es decir, lo que la filosofía pretende y es, solo es posible haciendo de la reflexión un

absoluto, esto es, interpretando la reflexión de modo que ella sea absoluto, pensando una figura absoluta de la reflexión. En efecto, también en nuestra exposición de Fichte ha aparecido esto como la lección de su pensamiento. Pues bien, Hölderlin encuentra que con esto se ha creado para la filosofía una dificultad insalvable, que podemos formular así: se busca lo absoluto, es decir, lo absolutamente-uno-absolutamente-primero, y lo que tal búsqueda obliga a encontrar es la reflexión la cual, en cuanto que es autorreferencia, es siempre ya algo desdoblado, lo contrario de un absolutamente-uno-absolutamente-primero. Se busca lo absoluto y, por exigencia interna de esa misma búsqueda, como absoluto se encuentra aquello que, por su misma noción, es partido, dividido.

La expresión que acabamos de dar a la crítica hölderliniana se entiende precisamente por referencia al entero sentido de «reflexión» tal como lo hemos venido estableciendo ya desde Kant (en particular 10.7) y a través de Fichte, no importa cuál sea el recurso que se emplee para designarlo; de hecho Hölderlin formula en principio su crítica llamándolo «yo», de acuerdo con lo que era el uso del primer Fichte; pero a continuación el mismo Hölderlin dice que seguiría ocurriendo lo mismo si se lo llamase de otra manera e ilustra esto con otra determinada manera de llamarlo, de la cual, y de lo que dice Hölderlin al respecto, nos ocuparemos en el capítulo sobre Schelling.

No cabe entender que con la crítica que hemos citado Hölderlin remitiese lo absoluto a «antes» de la reflexión. En primer lugar porque no parece que Höldelin dude de la consistencia de la argumentación fichteana que conduce del punto de vista de lo absoluto a la absolutez de la reflexión, de modo que lo uno es solidario de lo otro. Pero, además, porque lo que nos dice la crítica hölderliniana es que la reflexión es, por su misma noción, un cierto haber-dejado-atrás algo; y esto en este punto de nuestra exposición, no carece de antecedentes; es el Kant del que nos hemos ocupado en la parte correspondiente; lo cual es completamente distinto de situar lo absoluto «antes». La crítica se dirige contra la noción misma de absoluto. Se acepta que toda validez es reflexión, que todo poner, establecer, toda tesis en el más amplio sentido, es la autorreferencia, que posición, establecimiento de un *quid*, es autoposición, y por eso mismo se dice que

toda validez es ya la ruptura o pérdida de algo, el haber dejado atrás algo; lo cual es todo lo contrario de invitar a situarse un paso más atrás, en eso que se habría dejado atrás, ya que eso cuyo quedar-atrás es la reflexión solo se menciona precisamente como aquello que en la reflexión queda atrás, como la *áthesis* (el no-poner), de modo que no puede ser cuestión de posición «en» ese ámbito ni «de» ahí «deriva» algo. De hecho encontrábamos esto en Kant como carácter atético de la belleza; en la representación bella no se pone nada, por eso es «representación, no cosa». Y también en Hölderlin encontramos la palabra *Natur*, cuyo aterminológico uso en alguna página de la «Crítica del Juicio» nos había llamado la atención, como designación de aquello que solo tiene lugar en su substraerse, en su quedar atrás, y de lo cual, esto es, de cuyo substraerse, toma su guía el decir atético, esto es, el poema.

En cuanto a las dos afirmaciones que hemos hecho de que la crítica de Hölderlin significa una crisis del punto de vista de lo absoluto y de la génesis y de que esa crisis se produce con apoyo, en cuanto a la cosa misma, en lo que expusimos de Kant, no podemos ciertamente afirmar que Hölderlin sea en 1795 consciente ni siquiera del primero de esos dos hechos (del segundo ya hemos dicho que no era consciente al menos en fechas tan tempranas). Lo que sí, en cambio, podemos decir es que ese es tanto el significado que la crítica tiene en sí misma como también el sentido en el que ella se continúa en la trayectoria ulterior del propio Hölderlin. En cambio, Schelling y Hegel, cada uno de manera diferente, se esforzarán para tomar esa crítica como algo a resolver dentro del proyecto idealista. La trayectoria del Hölderlin posterior a los momentos en que puede haber influido sobre Schelling y Hegel, sobre todo el punto que alcanza en su obra de 1800-1805, hace que no debamos interpretar ni siquiera su temprana crítica a Fichte en el sentido de una discusión dentro del punto de vista de lo absoluto.

A eso que hemos venido llamando «la validez» o «la validez del enunciado» le llamamos así desde que en 8.3 dijimos que la cuestión de en qué consiste la validez del enunciado es la versión moderna de la cuestión del ser. Dado que, desde el tratamiento de la filosofía griega, el sintagma «cuestión del ser» solo se entiende entendiendo por qué y en qué medida la

palabra «ser» es adecuada para intentar referirse a aquello en lo que siempre ya se está, al juego que siempre ya se está jugando, es claro que, cuando decimos que la cuestión de la validez del enunciado es la versión moderna de la cuestión «del ser», lo que estamos diciendo es que con «la validez del enunciado» designamos el ámbito o el juego o el mundo de la Modernidad como tal, la Modernidad misma. Consiguientemente, si, como hemos visto que ocurre, la finitud o la diferencia kantiana conduce en definitiva a reconocer que la validez misma es el substraerse de algo, el quedar atrás algo, entonces lo que se está reconociendo es que la Modernidad misma tiene ese carácter; de aquí la designación hölderliniana de la Modernidad como el «país del atardecer» o «Hesperia». Y de aquí también el uso hölderliniano de todo esto para expresar la superación del problema del «clasicismo», del problema del «sí» o el «no» a la «imitación» de lo antiguo. Grecia es aquello cuyo substraerse constituye la Modernidad; el que ello solo tenga lugar como substraerse es lo que se entiende entendiendo cómo ocurre tanto el que a Grecia le fuese inherente perderse como el que la seriedad de nuestro propio viaje a Grecia se prueba en la capacidad que él tiene de producir él mismo el retorno; viaje y retorno indispensables porque lo nuestro solo puede ser asumido propiamente como el substraerse de aquello.

11.3. Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) fue amigo de juventud de Hölderlin y Hegel; era el más joven de los tres, pero empezó muy pronto a publicar. También empezó relativamente pronto a ser reacio a ello. Hacemos a continuación una selección de los títulos de sus obras: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* («Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general», 1794), *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* («Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano», 1795), *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* («Tratados para aclaración del idealismo de la doctrina del saber», 1796-1797); *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* («Ideas para una filosofía de la naturaleza como introducción al estudio de esta ciencia», 1797), *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* («Primer proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza», 1799), *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* («Introducción al proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza», 1799), *System des transzendentalen Idealismus* («Sistema del idealismo transcendental», 1800), *Darstellung meines Systems der Philosophie* («Exposición de mi sistema de la filosofía», 1801), *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* («Más exposiciones pertenecientes al sistema de la filosofía», 1802), *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* («Lecciones sobre el método de los estudios

académicos», 1803), *Philosopie der Kunst* («Filosofía del arte», lecciones de 1802-1803), *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* («Sistema de toda la filosofía y de la filosofía de la naturaleza en particular», lecciones de 1804), *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* («Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza», discurso de 1807), *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* («Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los asuntos con ella relacionados», 1809), *Stuttgarter Privatvorlesungen* («Lecciones privadas de Stuttgart», lecciones de 1810), *Die Weltalter* («Las edades del mundo», desde 1810, no publicado entonces), lecciones sobre «Filosofía de la mitología» y «Filosofía de la revelación», en especial desde 1841.

La filosofía es ahora, desde lo dicho en 11.1.1 y 11.1.2, el verdadero saber, esto es, el saber que consiste en la supresión de la diferencia, en que la validez misma sea lo válido, el ser mismo sea lo ente, el tener-lugar mismo sea todo cuanto tiene lugar, y esto es la noción de absoluto. El capítulo intermedio, 11.2, nos ha puesto en contacto con que pudiera suceder que la averiguación sobre cómo hay que pensar lo absoluto nos conduzca a que solo podemos pensarlo de manera tal que, a la vez, las nociones que empleamos excluyan precisamente el carácter de absoluto. Quizá el problema no esté simplemente en la noción de reflexión en cualquiera de sus figuras e interpretaciones, a lo cual se referían las consideraciones de 11.2, sino en cualquier noción con la que pretendamos pensar lo absoluto; ello siempre es, en efecto, encontrar en algo mencionado de alguna manera, mediante una intencionada interpretación de lo así mencionado, la capacidad de significar lo absoluto; y, entonces, si efectivamente hay tal mención e interpretación, es que lo precisamente mencionado e interpretado, y precisamente ello, desempeña un papel, y entonces ya se ha situado lo absoluto en alguna parte y más de un lado que de otro en alguna contraposición previamente definida. Lo cierto es que algo así parece ocurrir en todos los pasos del camino de Fichte. En todos los

casos, Fichte da por asumida una dualidad para absorberla en o derivarla de uno de los términos, pero precisamente de uno y no del otro, o sea, manteniendo la dualidad que supuestamente suprime. Para empezar, Fichte da por asumida la distinción entre lo *a priori* y lo empírico, cierto que para decir que solo es válido lo *a priori* y que, por lo tanto, *de iure* ha de ser *a priori* todo lo válido, pero, precisamente para poder decir esto, más que nunca, ha de mantener la dualidad. Asimismo, la dualidad concepto-intuición, la dualidad decisión-conocimiento, quedan remitidas a uno de los términos. Veamos un poco más en concreto, desde este punto de vista, cómo se desarrolla el distanciamiento de Schelling con respecto a Fichte.

Schelling aparece en sus primeras obras como si fuese un expositor de la *Wissenschaftslehre* de Fichte, empleando incluso nociones características del primer Fichte, como «yo» significando la autoposición (cf. 11.1.4). Pero ya entonces se encuentra que en Schelling esas nociones pretenden no tener el significado, que en principio sin embargo es el que tienen y que es desde luego el que tienen en Fichte, de afirmación de un lado frente a o por encima del otro. Así, autoposición es en Fichte que el poner algo es a la vez estar más allá y por encima de ello, suprimirlo. Ciertamente «*auto*posición» significa, por la mera formación de la palabra, que lo ponente y lo puesto son lo mismo, pero si hablamos así, entonces el ponente y el puesto de que hablamos no son el sujeto y el objeto, sino que ambos son el sujeto y se trata de la autorreferencia que constituye el ser-sujeto del sujeto (cf. 11.1.5); el objeto, en cambio, es lo que en esa autorreferencia resulta negado, *de iure* suprimido, es decir, ciertamente puesto, pero como el «más allá de qué» y «por encima de qué» de la autorreferencia (cf. 11.1.3). Para Schelling, en cambio, lo que debe entenderse es que ese ponente y puesto que en la autoposición es «lo mismo» es ya verdaderamente el sujeto y el objeto. Esto, que de entrada pudiera sonar como una sutileza, tiene sin embargo el enorme significado de que ahora el objeto ya no es lo suprimible y *de iure* siempre ya suprimido; pues lo mismo es el objeto y el sujeto, de modo que el objeto es lo absoluto tanto como el sujeto. Insistamos en el paso que, con este modo de entender la autoposición, se ha dado en el sentido de evitar cualquier ubicación, esto es, cualquier unilateralización de lo absoluto; no descartamos que se pueda seguir hablando de autoposición (es cuestión

sobre la que volveremos), pero en todo caso ello ya no podrá significar que lo absoluto esté, por ejemplo, del lado del sujeto frente al objeto; lo mismo es el sujeto y es el objeto; y ese «lo mismo» no es nada más que justamente «lo mismo»; se trata de la «identidad absoluta», entendiendo por tal aquella que no es la identidad de algo, sino la de aquello que no consiste en otra cosa que en la misma identidad, la identidad de la identidad misma, un A = A donde A no es nada más que lo que dice la propia expresión «A = A».

Lo mismo es el sujeto y es el objeto. En Fichte el objeto no era en modo alguno «lo mismo», sino precisamente lo «otro» frente a lo cual el sujeto era «lo mismo consigo mismo». Ya hemos indicado cómo esta diferencia comporta que ahora, en Schelling, el objeto ya no pueda ser considerado como lo suprimible y *de iure* siempre ya suprimido. Si el objeto no es lo suprimible, si su ser no es el haber de ser suprimido y *de iure* haber sido ya suprimido, entonces tampoco su estatuto es el de la *de iure* exhaustiva calculabilidad, pues lo uno está vinculado a lo otro (cf. 11.1.3). El objeto ha de tener una racionalidad enteramente distinta de la expresabilidad matemática; o, para ser más exactos, ha de tener él mismo racionalidad, y, por lo tanto, no la «racionalidad» de la calculabilidad o expresabilidad matemática exhaustiva, porque esta no es racionalidad de ello mismo, sino sometibilidad. Que ha de tener ello mismo una racionalidad quiere decir sencillamente que ha de ser ello mismo lo absoluto, es decir, «lo mismo», el acontecer que es él mismo todo lo que acontece, el ser que es él mismo lo ente. Quiere decir, por lo tanto, que su presentación ha de ser verdadero saber, o sea, filosofía en el nuevo sentido, idealista, que en 11.1.1 y 11.1.2 encontramos para la filosofía, en el cual esta se identificaba con el verdadero saber, esto es, saber que es el suprimirse de la diferencia, la certeza que es ella misma lo cierto, la validez que es ella misma lo válido. La filosofía misma es, pues *filosofía de la naturaleza*, esto es, saber del objeto como lo absoluto, tanto como es también lo otro, presentación de lo absoluto como el ser-sujeto del sujeto, a lo que Schelling llama *filosofía transcendental*. En vez de «filosofía de la naturaleza», Schelling dice también *física especulativa*. El idealismo se sirve aquí, como en general, de la situación ambigua de la palabra latina *speculatio*, que, si por una parte era una de las palabras que se habían introducido en la filosofía en latín

para traducir el griego *theoría*[122], por otra parte en Kant designaba también el tránsito a la totalidad que en 10.10 describimos como la génesis de las representaciones de incondicionado, la cual en Kant era tratada por la filosofía como la génesis de una suerte de apariencia necesaria y como enteramente distinta de la filosofía misma; esto último ocurría, como ya sabemos, por la diferencia o finitud kantiana, esto es, porque en Kant la cuestión del ser, la cuestión de en qué consiste la validez, estaba obligada a no dar nada óntico, y eso que en Kant precisamente tenía que no ocurrir, a saber, que el ser mismo resulte ser lo óntico, es la única manera de que haya un punto de vista de la totalidad, ente total o uno-todo; ahora bien, sabemos también que el proyecto idealista es que la diferencia se suprima, es decir, que el ser mismo sea lo ente, etc., y sabemos que esto es la noción de «absoluto»; por lo tanto, la ambigüedad histórica de la palabra «especulación» resulta ahora expositivamente eficaz: la cuestión del ser se realiza ahora como cuestión de lo ente uno y total; la distancia, el *metá*, la *theoría*, es ahora el paso a la totalidad.

El hablar de «física especulativa» dice también algo nuevo sobre la cuestión de lo *a priori* y lo empírico. Desde aquel desplazamiento del que hablábamos en 10.11, en Kant siempre de nuevo desmentido, pero por todo idealista asumido, la contraposición de lo *a priori* y lo empírico ya no es la de lo ontológico a lo óntico, la de en qué consiste la validez a lo válido, la del ser a lo ente, sino que es contraposición entre dos modos de presencia o de validez, de los cuales, admitida la dualidad, solo uno es el válido, de modo que se plantea la exigencia de que *de iure* todo sea *a priori*, pero esta exigencia se siega la hierba bajo los pies, pues solo puede definirse por la contraposición que pretende eliminar. No se olvide, por otra parte, que la reducción a *a priori* era (pues lo *a priori*, tomado ello mismo como lo válido en lo que se está, y no como el «hacia dónde» de la *epagogé*, no podía ser fáctico, tenía que ser genético) el mismo movimiento por el que cada una de las dualidades se reducía a un término o, si se prefiere, se derivaba de un término: intuición-concepto (receptividad-espontaneidad) se integraba en el concepto (en la espontaneidad), solidariamente con ello conocimiento-decisión se integraba en la decisión; mientras que en Kant espontaneidad-receptividad (sea en el modo de concepto-intuición en el

conocimiento, sea en el de decisión-conocimiento) es perpendicular a *a-priori*-empírico (hay receptividad pura y receptividad empírica, espontaneidad pura y espontaneidad empírica), ahora, en cambio, ambas dualidades han pasado a ser paralelas, porque la derivación-reducción de una de ellas es a la vez la de la otra. Se trata de manifestaciones a diversos niveles de la misma dualidad que antes apareció como sujeto-objeto, y, por lo tanto, también aquí ha de evitarse ubicar lo absoluto en alguno de los lados; también en cada una de estas oposiciones, «lo mismo» es lo uno y es lo otro. Así, cuando hablamos de física especulativa, en ningún modo estamos hablando de una reducción de la física al ámbito de lo *a priori* o al ámbito del concepto. Más bien se está diciendo que ya en lo múltiple de la sensación lo que hay es «lo mismo». Nótese que con esto se está reconociendo algo así como un nivel de la sensación o de lo empírico *per se*, que ciertamente es solo un nivel, un extremo de una línea o de un proceso, pero de modo que en cada punto de la línea o momento del proceso hay ya todo, a saber: «lo mismo». ¿Qué nivel es ese?; ciertamente no podrá ser el de lo empírico del conocimiento kantiano, porque en cualquier dato empírico en ese sentido está toda la constitución *a priori* (intuición pura y concepto puro) y está el concepto empírico que corresponda; dicho de otra manera: no podrá ser lo empírico en el sentido de la ciencia físico-matemático-experimental, porque en cualquier dato empírico en ese sentido hay concepto y está, como constitutivo de las condiciones que hacen de algo una experiencia válida como tal, todo el conjunto de lo kantianamente sintético-*a-priori*. Si ha de reconocerse un nivel de lo múltiple de la sensación como tal, «antes» de cualquier traducción conceptual-apriórica, habrá de pensarse en un nivel en el que el color todavía es irreductiblemente color (sin postulado alguno hacia la explicación físico-matemática del mismo), el peso irreductiblemente peso, etc., es decir, sin todo aquello que kantianamente y físico-matemáticamente son las condiciones constitutivas de la objetividad. Con esto se está pensando en el tipo de presencia de las cosas que tiene lugar en la presencia de la obra de arte; ahora bien, al hacerlo así, se está haciendo mucho más que simplemente estatuir un cierto nivel, como a continuación vamos a ver.

Por muy evidentes que sean (y lo serán todavía más) las diferencias con respecto a Kant, es claro que en la apelación que acaba de producirse a la obra de arte opera un contenido fenomenológico común con la teoría kantiana de lo bello, a saber, que, cuando, sin que haya concepto alguno, hay sin embargo un construir y representar, o cuando, habiendo un construir y representar, no se deja segregar la regla, entonces es patente algo más que la accidental unidad expresada por este o aquel concepto, es patente, y solo entonces lo es, algo así como una necesaria unidad, porque solo entonces es patente que, si no hay concepto o incluso si nunca se lo va a encontrar, en todo caso hay que buscarlo. Fenomenológicamente, esto faculta por de pronto a Schelling para pensar que «lo mismo» se encuentra ya en un nivel preconceptual, anterior a toda interpretación. Pero lo faculta para mucho más que eso, porque esa presencia de algo así como una necesaria unidad consiste en que, no habiendo concepto y no habiendo de encontrárselo jamás, sin embargo —o precisamente por eso— hay que buscarlo y seguir buscándolo. El modo de presencia que tiene lugar en el acontecer de la obra de arte es así lo que cada vez de nuevo pone en marcha una *exégesis* conceptual y la mantiene en vilo como exégesis *infinita*. Entonces ya no se trata solo de algo así como un nivel de partida. Los niveles de partida y de llegada son meros referentes para caracterizar el proceso mismo, el cual queda, pues, caracterizado de la siguiente manera: el proceso del saber es posible solo porque en cada momento acontece ya aquello de lo que se trata; eso previo (pero previo en cada momento del proceso, no dejado atrás) es, pues, previo al trabajo conceptual, y, por lo tanto, es ello mismo aconceptual; esto es: «lo absoluto» o «lo mismo» tiene lugar siempre ya en el saber, antes de toda elaboración conceptual, por lo tanto en el modo de la intuición, y, puesto que la intuición de la que ahora se trata es, según lo que estamos diciendo, la posibilidad misma de todo razonar y conceptuar, se la llama «intuición intelectual»; esta condición de previo que en todo momento tiene el acontecer de «lo mismo» en el saber, confiere al saber el carácter de exégesis; la intuición intelectual se «documenta» o se «materializa» o se «objetiva» en la obra de arte.

Aquello a lo que el saber tiende está siempre y como la base del saber, está reclamando la exégesis, la cual tiene que producirse para,

continuadamente y en cada momento, revelarse insuficiente. Cada concepto, cada determinación finita, resulta refutado como incapaz de expresar lo absoluto, refutado, pues, desde el punto de vista de la intuición intelectual, que es aquello para cuya exégesis surgió. No hay nada más que lo absoluto y nada fuera de lo absoluto; por lo tanto, nada que expresar, aparte de lo absoluto. Cualquier determinación, por muy lejos que se encuentre de toda pretensión explícita de expresar lo absoluto, solo tiene sentido en virtud de su enraizamiento, por lejano que sea, en la pretensión de exégesis de lo absoluto; dicho de otro modo: puesto que nada sería de otra manera sin que el todo mismo fuese de otra manera, toda determinación lo es *de iure* de lo absoluto, y su refutación como expresión de lo absoluto, la mostración de su incapacidad para tal expresión, es su muerte. Así hay en cada momento una doble situación: la fijación conceptual, la determinación finita, y la refutación de esa determinación. De este modo se reconoce a lo finito su ser, ser preciso para ser refutado, pues la presencia de lo absoluto, que es sencillamente el acontecer de lo absoluto, no tiene lugar de otro modo que en esa exégesis infinita. Se le reconoce incluso, a lo finito, precisamente un ser que lo es en el sentido idealista, a saber: como absoluto, como uno-todo, pues la pretensión que legitima cada determinación finita es la de expresar lo absoluto, y esa pretensión no es trivialmente falaz, ya que la exégesis, siempre insuficiente, es el acontecer mismo de lo absoluto.

A la noción schellingiana de intuición intelectual hemos llegado ayudándonos de un elemento kantiano cuya presencia habíamos señalado también en Hölderlin. Ello nos obliga a hacer notar también las diferencias en lo que se refiere a la cuestión de eso que comparece en la obra de arte y que hace de ella el motivo de una exégesis conceptual infinita, diferencias que, como vamos a ver, son muy aclaratorias.

También si nos atenemos a Kant hemos de decir que la obra de arte requiere exégesis continuada, a saber, en el sentido de que allí hay la exigencia de concepto en general sin que haya concepto; esto, ciertamente, solo se efectúa en un continuado buscar el concepto, que es continuado porque nunca llega a su meta; por lo tanto, es cierto que la obra de arte como tal se asume en un continuado trabajo de exégesis. Ahora bien,

kantianamente, esto ocurre en el sentido de que la exégesis tiene lugar en cada momento para, en cada momento, desaparecer; la exégesis no descubre, ni siquiera de modo siempre insuficiente, el sentido; su continuado fracaso no genera ningún sistema del saber; el abismo ni siquiera remite a un proceso infinito. Esta diferencia apunta a algo fundamental; debemos preguntarnos si en Schelling el papel que se atribuye a la intuición intelectual y a la obra de arte es verdaderamente aconceptual, o sea, si es verdad que no se trata de lo que hemos venido llamando «la reflexión» (cf. 10.7, 11.1.5, 11.2). O sea: debemos preguntarnos cuál es la situación de Schelling en relación con la crítica hölderliniana que esbozábamos en 11.2.

Cuando decimos, siguiendo a Schelling, que algo está siempre ya aconceptualmente, y que ese algo se «documenta» o se «objetiva» en la obra de arte, la enorme diferencia con respecto a la teoría kantiana de lo bello está en que de eso que siempre ya está aconceptualmente sabemos por de pronto que es «lo absoluto», o sea, «lo mismo» o «la identidad absoluta» (en el sentido que a esta fórmula hemos dado más arriba en este mismo capítulo). Podemos preguntarnos si esto no es (o en qué sentido no es) una determinación, si es (o en qué sentido) aconceptual, y si es tan neutro con respecto a toda ubicación o unilateralización como arriba parecimos suponer, cuando dijimos que, frente a Fichte, Schelling quiere entender la autoposición de modo que esa identidad de ponente y puesto sea en efecto la identidad del sujeto y el objeto, de modo que «lo mismo» es sujeto y es objeto y así se rehusaría ubicar lo absoluto más de un lado que de otro en la oposición sujeto-objeto como en cualquier otra oposición. A la pregunta de si en efecto hay en la intuición intelectual de Schelling y en su noción de lo absoluto esa neutralidad, Hölderlin ha respondido de antemano en términos negativos; en efecto, en alguna temprana formulación de la crítica a la que aludimos en 11.2, empleando en principio la palabra «yo» para significar lo que allí designamos como «la reflexión», añade a continuación que no es preciso emplear precisamente esa palabra para que el problema sea el mismo, e ilustra esto poniéndose en el caso de que como absolutamente-uno-absolutamente-primero se quisiese poner la «identidad», la cual, evidentemente, en tal caso tendría que ser lo que en el presente capítulo

hemos llamado la «identidad absoluta»; el contenido de esa noción es la autorreferencia, por lo tanto un desdoblamiento. Si hablamos de la identidad de un A, quizá podamos alegar que el desdoblamiento que hay en A = A es externo a A; pero, si mencionamos algo que no sea nada más que su propia identidad, un A = A donde A no es nada más que lo que dice la propia fórmula, entonces el desdoblamiento es A mismo. Hölderlin nos está diciendo que la identidad absoluta en el fondo es la reflexión tomada como absoluto. Y en 11.1.5 hemos expuesto que el sujeto no es otra cosa que el que la reflexión sea *hypokeímenon*, lo cual parece concertar con que Hölderlin diga que, a los efectos de su crítica, no hay diferencia entre llamarle identidad y llamarle yo.

Lo último que hemos dicho, siguiendo a Hölderlin, no es en modo alguno una crítica a Schelling desde fuera; no solo porque procede de su mismo contexto histórico, sino también porque lo que esa crítica pone de manifiesto en cuanto a la cosa misma es importante para comprender internamente la obra del propio Schelling, como trataremos de esbozar a continuación.

Bajo muy diversas formas y denominaciones según en qué momento y en qué contexto, Schelling piensa siempre el acontecer de lo absoluto, esto es, lo absoluto, como camino de… a…, o, dicho en otras palabras, se esfuerza por pensar la génesis como lo más parecido posible a lo que significa en griego *génesis*, esto es, al llegar-a-ser, donde hay un «qué» y un «de qué»; ese es un modelo con el que Schelling se esfuerza en asumir dualidades procedentes ya sea de la filosofía griega (*tò mè ón*, *phýsis krýptesthai phileî, dýnamis-entelékheia, hýle-morphé*, etc., véanse los capítulos correspondientes), ya de mitos, ya de teosofías y místicas. El hecho de que no le falte razón (o no del todo) en esos esfuerzos de aproximación es un motivo más para que nos preguntemos con qué recursos propios, de su propio pensamiento, acomete Schelling la tarea de incorporar esos por otra parte diversos tipos de dualismos. De hecho, cuando Schelling explica por qué o en qué sentido en lo absoluto hay un «de… a…» es cuando explica por qué y en qué sentido su noción de lo absoluto satisface la exigencia idealista de la génesis, esto es, por qué y en qué sentido en lo absoluto así entendido tiene lugar, se genera, se deriva una diversidad de

cosas; y esto lo explica Schelling haciendo propio lo que, dicho por Hölderlin, era una crítica, a saber: que la identidad absoluta es distinción absoluta, que ese A = A donde A no es nada más que lo que dice la propia fórmula, no es nada más que el diferenciarse de sí mismo, tiene lugar solo diferenciándose de sí mismo, y en ese diferenciarse hay aquello *de lo que* se diferencia y aquello *que* se diferencia, el *de qué* y el *qué*. Todo el proceso, todo el acontecer de lo absoluto, toda la génesis, como también cada momento de ese acontecer, por lo tanto cada determinación y cada cosa, consiste en esa dualidad, en ese «llegar de… a…». Y, si la dualidad misma se expresa a veces con nombres que solo mediante un análisis detallado del texto quedan (pero ciertamente quedan) relacionados con la noción de identidad, como *Grund* («fundamento») y *Existenz* en el escrito «Sobre la libertad» o *Seyn* («ser») y *Seiendes* («ente») en las «Lecciones de Stuttgart», también la misma dualidad se designa otras veces con términos que significan una expresa relación con lo que hemos dicho, a saber: «naturaleza» y «espíritu», «no-yo» y «yo», «real» (*Reales*) e «ideal», «objeto» y «sujeto», «cosa» (*Ding*) y «Razón» (*Vernunft*). Este movimiento del diferenciarse inherente a la identidad absoluta, distancia de lo mismo como aquello que se diferencia frente a lo mismo como aquello de lo que se diferencia, es tanto el carácter de la génesis (o sea, del acontecer de lo absoluto) en su conjunto como el de cada uno de los momentos y de cada uno de los momentos en que se subdivide cada momento, etc., y el propio movimiento del diferenciarse en cuestión es llamado por Schelling «potencia»; lo mismo como aquello que se diferencia es una potencia más alta que lo mismo como aquello de lo que se diferencia. El espíritu o lo ideal o el sujeto es potencia más alta que la naturaleza o lo «real» o el objeto, pero, a su vez, dentro de lo «real», un principio dinámico se separa como potencia más alta frente a lo corpóreo (la concreción varía de unas a otras obras de Schelling), y, en lo ideal, la decisión es potencia más alta con respecto al conocimiento; y, como en real-ideal lo más alto es la indiferencia de ambos o lo absoluto pura y simplemente, así en el nivel de lo real aparece como última (dentro de lo real) y más alta potencia lo orgánico, y en el de lo ideal como última y más alta potencia (como indiferencia de lo cognoscitivo y lo práctico) el arte.

Esta concepción del acontecer de lo absoluto, esto es, de lo absoluto mismo o de la génesis, como la distancia con respecto a sí mismo nos acerca a la consideración siguiente:

La filosofía es desde Grecia la *theoría* o la *sképsis*, esto es, con respecto al juego mismo que se juega, aquella distancia que permite que aparezca y sea relevante el juego mismo como tal, o, dicho de otra manera, con respecto a la presencia de lo presente aquella distancia que permite que se deje ver la presencia misma, en qué consiste ella misma, y no solo *lo* en cada caso presente. El que esto, la filosofía, en el idealismo haya pasado a ser ello mismo el saber o la ciencia, quiere decir que la presencia misma ha pasado a ser ella misma lo presente, que la distancia con respecto al juego ha pasado a ser ella misma el juego, el acto en el que tiene lugar, se produce o se genera el juego. Así podemos entender que la estructura de la *theoría* o de la *sképsis* haya pasado a ser la del propio tener lugar del uno-todo. El acontecer del uno-todo acontece siempre como el distanciarse frente al uno-todo mismo, distanciarse en el cual el uno-todo del cual es ese distanciarse es la figura particular (finita) del caso. Quizá no sea inoportuno recordar que otro nombre griego para la mencionada distancia es *eironeía* y que en alguna proximidad a Schelling aparece, por ejemplo en Friedrich Schlegel, el medio estilístico-literario de la «ironía» como reconocimiento de lo absoluto en (esto es, en la distancia con respecto a) la presencia de lo finito.

Decíamos en 11.2 que Schelling, como también Hegel, no era ajeno a la problemática planteada por la crítica de Hölderlin al punto de vista de lo absoluto y de la génesis. Lo que ocurre es que tanto Schelling como Hegel tratan de asumir esa crítica desde dentro del idealismo, es decir, tomándola como una crítica no al punto de vista de lo absoluto y la génesis, sino a determinada concepción de lo absoluto y de la génesis. El intento de Schelling de superar lo que él ve en Fichte como unilateralidad de la concepción de lo absoluto, como fijación de este del lado del sujeto, tiene que ver con la búsqueda de aprender de una crítica que se basa en que no se pueda evitar atribuir a lo absoluto el carácter de la reflexión. Pero también hemos visto que lo absoluto tal como lo entiende Schelling sigue siendo lo que, desde el punto de vista de la crítica de Hölderlin, hay que entender por «el sujeto». Esta objeción es, desde luego, sentida por el propio Schelling, y

ello da a menudo a su exposición filosófica un fondo especialmente inquietante, pero, comoquiera que su filosofía y su concepción de la filosofía no es otra que el idealismo, es decir, el punto de vista de lo absoluto y de la génesis, la medida en la que la disconformidad con este punto de vista predomine comporta también en él el peligro de un desarme filosófico y entrega a la exégesis de textos sagrados, del mito y de la revelación cristiana.

11.4. Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) fue amigo de juventud de Hölderlin y Schelling. Si bien se han conservado manuscritos suyos de las etapas de su vida que pasó en Tübingen (de 1788 a septiembre de 1793, fue aquí donde primero coincidió con Hölderlin y Schelling), en Berna (hasta finales de 1796) y en Frankfurt (hasta finales de 1800), sin embargo sus primeras publicaciones ocurren después de su traslado a Jena, a donde va en enero de 1801, donde permanece hasta 1807 y donde en los primeros de estos años está también Schelling. Su primera publicación filosófica se titula *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* («Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling», 1801). En 1802 se publica *Glauben und Wissen* («Creer y saber») y en 1803 *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* («Sobre los modos de tratamiento científico del derecho natural»). También de la etapa de Jena se ha conservado una masa considerable de importantes manuscritos no publicados entonces. En 1807, cuando Hegel ya no está en Jena, aparece la obra cuyo título reza entonces *System der Wissenschaft / Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes* («Sistema del saber [o “de la ciencia”] / Primera parte, la fenomenología del espíritu»); no se producirá ninguna «segunda parte» y el libro pasará a llamarse simplemente «Fenomenología del espíritu». En 1812-1816 aparecen los tres libros de la *Wissenschaft der Logik* («Ciencia de la lógica»), el primero de los cuales reaparecerá en 1832 con modificaciones importantes que Hegel

había introducido poco antes de su muerte. En 1817 aparece por primera vez *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* («Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio»), obra de la que hay nuevas ediciones modificadas en 1827 y 1830. En 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* («Líneas fundamentales de la filosofía del derecho»). También se han publicado, aunque no bajo la responsabilidad del propio Hegel, lecciones suyas sobre historia de la filosofía, filosofía de la historia, filosofía de la religión, filosofía del derecho, estética.

11.4.1. Hacia la noción de «dialéctica»

No puede entrar en las pretensiones de apartado alguno de este capítulo el exponer la evolución del pensamiento de Hegel a lo largo de la vida del pensador. Por eso, si ahora vamos a centrar momentáneamente nuestra atención en algo que ocurre en una etapa determinada (por otra parte no la primera), ello solo significa que consideramos expositivamente eficaz empezar por ahí.

Hablando de Schelling habíamos expuesto cómo en cada momento del acontecer de lo absoluto, por lo tanto en cada momento del saber, esto es, en cada determinación y en cada cosa o en cada acontecimiento debemos considerar dos aspectos. Decíamos en efecto que, puesto que nada podría ser distinto de como es sin que todo fuese distinto de como es, toda determinación lo es *de iure* del todo; toda determinación aparece así como legítima solo en cuanto que es una pretensión de expresar el todo, pretensión que a la vez ha de mostrarse como fracaso, esto es, cada determinación ha de mostrarse como tal, es decir, como unilateralidad. Los dos aspectos son, pues: por una parte el carácter de determinación, de concepto, sin el cual, ciertamente, no habría saber, ni presencia, ni, por lo tanto, acontecería lo absoluto; por otra parte, la referencia a lo absoluto, en virtud de la cual fracasa cada determinación. Pues bien, en el momento en que en mayor medida parece definirse una identidad filosófica común a Hegel y a Schelling, que es también el momento en el que se gesta la

definitiva separación entre ellos, a saber, los años de Jena, encontramos en Hegel, para designar la mencionada dualidad de aspectos, el empleo de ciertos recursos que ahora nos interesa considerar.

Ya hemos introducido, también a propósito de Schelling, el término «especulación». Y ya desde Fichte y a través de Schelling, al exponer cómo deviene tarea de la filosofía, es decir, ahora del saber, la supresión de la diferencia, hemos visto producirse las condiciones para que la ambigüedad histórica de una palabra, «especulación», que por una parte traduce la *theoría*[123] griega y por otra parte designa el tránsito, «dialéctico» en el sentido de Kant, al todo y a lo incondicionado, deje de ser ambigüedad, pues, en efecto, la exigencia del idealismo es que la cuestión del ser sea a la vez la cuestión de lo ente-uno-todo o que el *metá* de la *theoría* sea el paso a la totalidad. Así, «especulación» es, en efecto, el término para el segundo de los dos mencionados aspectos del proceso del saber, esto es, para la referencia a lo absoluto, en la cual fracasa cada determinación, o sea, para aquel aspecto que lleva el proceso más allá de cada determinación. El otro aspecto, la determinación misma, la fijación, es designado con el término «reflexión». Por otra parte, en la ya consabida clave terminológica de los nombres de «facultades», a «reflexión» corresponde «entendimiento» (*Verstand*) y a «especulación» corresponde «Razón» (*Vernunft*); la «Razón» era, recordémoslo, la «facultad» en cuyo operar encontraba Kant el tránsito, «dialéctico» en el sentido de Kant, a la noción de incondicionado y de uno-todo; tránsito que, en Kant, era enteramente distinto del *metá* de la *theoría*, pero ya hemos visto, a través de Fichte y Schelling, cómo la exigencia del idealismo es precisamente superar esa distinción; ahora, la cuestión del ser (el *metá*) ha de identificarse con la cuestión de lo ente-uno-todo (y justamente por eso se admite la cuestión del uno-todo como verdad, mientras que en Kant la situación era, como vimos, muy otra). Anotemos todavía un nuevo recurso terminológico cuyo ulterior desarrollo será de gran interés: el dominio del proceder del entendimiento, o sea, el saber moverse en y con las determinaciones finitas, en el marco de la «reflexión», eso es la «lógica»; frente a ella, la «metafísica» es el saber especulativo o, si se prefiere, lo especulativo del saber.

Pues bien, tanto de Hegel como de Schelling, pero de ambos en un determinado momento, a saber, los primeros años de estancia de Hegel en Jena, es la consideración siguiente: puesto que las determinaciones finitas han de fracasar no en virtud de una exigencia simplemente externa a ellas, sino en relación con algo (la pretensión de expresar lo absoluto) que, como hemos visto, de alguna manera es inherente a toda determinación, debe postularse que un verdadero saber operar con las determinaciones finitas manifestará en ellas mismas la inconsistencia de ellas. Y tanto Hegel como Schelling expresan esto en algún momento de esos años diciendo que la lógica es «dialéctica». Es importante destacar que esto es todavía el sentido helenístico (postplatónico o, si se quiere, «platónico», pero no de Platón mismo, cf. 4.6 y 4.1) del que habíamos dicho que servía de base incluso a la atribución retrospectiva de «dialéctica» a pensadores anteriores a Platón (cf. 3.1); es decir: lo que quiere decir aquí «dialéctica» es que el propio examen interno de las determinaciones manifiesta la inconsistencia de ellas, por lo tanto que es en el propio tener lugar de las determinaciones donde estas sucumben. Todavía tendrá que producirse un cambio fundamental para que, a partir de aquí, se constituya el sentido hegeliano de «dialéctica», pero incluso antes de que tal cambio se produzca, por lo tanto operando todavía con el sentido y el papel que a la noción de dialéctica hasta aquí hemos atribuido, Hegel asume ya como precedentes de esa noción dos momentos de la historia de la filosofía de los que hace una interpretación que es instructivo recordar.

Uno de esos momentos es el *Parménides* de Platón. Expusimos en 4 algo que evocamos ahora así: el que la tematización del *eîdos* tenga lugar solo para que pueda tener lugar su escapar a la tematización se manifiesta en el momento en que el examen temático (fenomenológico) del *eîdos* nos lleva hasta algún *eîdos* que no es este o aquel particular *eîdos*, sino alguna determinación (*eîdos*) que entra en juego en todo *eîdos*, es decir, algo en lo que se expresa el carácter del *eîdos* mismo como tal; entonces se percibe cómo el *eîdos* escapa por todos los lados a la tematización; esto ocurre en el *Parménides* con la determinación (*eîdos*) «uno», en el sentido y modo que hemos visto en 4.5, y asumiendo un aspecto que puede resumirse en que, tanto partiendo de la posición o fijación de «uno» como de su exclusión,

tanto a «uno» como a «lo demás» puede atribuirse tanto esto y aquello y lo de más allá como lo contrario de esto, de aquello y de lo de más allá. Pues bien, Hegel asume este proceso en los términos siguientes: esos «esto», «aquello» y «lo de más allá» son las determinaciones, su referencia a «uno» es su asunción como determinaciones del uno-todo o de lo absoluto, o sea, es sencillamente hacer justicia a lo que antes dijimos de que toda determinación lo es *de iure* del uno-todo, y lo que ocurre en el diálogo es que las determinaciones, llevadas a ese plano, que por otra parte es el que les corresponde, fracasan, cualquiera de ellas puede ser afirmada tanto como su contraria.

El otro de los dos momentos de la historia de la filosofía a que nos referimos son las «antinomias» de Kant (cf. 10.10). Ellas eran, para Kant, lo que ocurre cuando se toma el todo (en este caso el «mundo») como sujeto de enunciados constatatorios, o sea, como si fuese un posible objeto de conocimiento. Hegel da a esto un sesgo interpretativo similar al que acabamos de ver que da al *Parménides* de Platón; el que ciertas determinaciones sean predicadas de «el mundo» es para Hegel que esas determinaciones sean asumidas como determinaciones del uno-todo o de lo absoluto, es decir, situadas en el nivel que *de iure* les corresponde, y lo que ocurre entonces es que las determinaciones fracasan, que tanto se puede atribuir cada una como la contraria.

En lo fundamental, la interpretación del *Parménides* y de las antinomias que acabamos de esbozar será mantenida por Hegel también dentro del ulterior desarrollo de su pensamiento. Lo que está a punto de experimentar un giro, o, al menos, de explicitarlo, es el propio proyecto de Hegel, que en lo que hasta aquí hemos dicho todavía no se ha separado explícitamente de Schelling. De acuerdo con ese giro, el *Parménides* y las antinomias, interpretados básicamente de la misma manera que hasta ahora, pasarán sin embargo a tener un papel algo distinto.

Lo expuesto hasta aquí, en lo cual todavía puede considerarse que Hegel comparte el punto de vista fundamental de Schelling, debe servir de punto de partida para exponer en qué consiste el apartamiento de Hegel con respecto a ese punto de vista.

En primer lugar, el que el examen en el que las determinaciones revelan su inconsistencia, examen que consiste en el paso a la totalidad, en asumirlas como referidas al uno-todo o a lo absoluto, sea el propio examen interno de las determinaciones, el tener lugar de ellas mismas, eso parece a primera vista no ser ninguna novedad, pues fue siguiendo a Schelling mismo como explicamos por qué y en qué sentido la referencia de las determinaciones a lo absoluto, en la cual ellas perecen, no es sino reconocer el sentido que *de iure* o en sí mismas las determinaciones tienen. Sin embargo, ese carácter o sentido que las determinaciones mismas tienen es en Schelling el carácter de exégesis de la intuición intelectual; fracasan en el sentido de que se revelan inadecuadas a ese papel exegético que es el suyo; por lo tanto, puede decirse que en Schelling el proceso en el que cada determinación fracasa no es el examen fenomenológico de la propia determinación, sino que hay, aunque ciertamente como inherente *de iure* a la determinación en cuanto tal, algo así como una exigencia más allá y a la vez antes, un propósito exegético, exigencia y propósito a los cuales la determinación resulta no ser adecuada. Digamos, por el momento, y el sentido de ello se aclarará mejor en lo que inmediatamente seguirá, que para Hegel el que el examen de la determinación sea interno, la identidad de ese examen con el tener lugar de la determinación misma, incluye que no puede en modo alguno tratarse de confrontación de la determinación con una pretensión exegética que presuntamente le sería inherente; de lo que se trata en el proceso no es de algo que desde el comienzo y en cada momento esté y de lo que el proceso sea exégesis; de lo que se trata es en cada caso de la determinación misma; el perecer de la determinación acontece en el tener lugar de la determinación misma, esto es, se reconoce en aquel examen de la determinación que simplemente no esté de antemano protegido contra tal experiencia por la adopción de las medidas abstractivas (es decir, consistentes en separar aspectos que de suyo no pueden separarse) que sean necesarias para que la cosa «no se contradiga»; podemos decir que el examen en el que la determinación perece es el estrictamente fenomenológico, empleando por el momento la palabra «fenomenólogico» en el sentido en el que la hemos empleado siempre en este libro (por ejemplo hablando de Platón o de Kant), no en uno específicamente

hegeliano; digamos, pues, en este sentido, que el primer punto a destacar (de la serie con la que pretendemos esbozar el despegue de Hegel con respecto a Schelling) es la estricta identidad, en Hegel, de lo fenomenológico con lo negativo. La relevancia de este punto se percibe en su capacidad de arrastrar consigo los demás, como vamos a ver.

En efecto, si el proceso en el que las determinaciones pierden su consistencia es el propio tener lugar de las determinaciones, entonces estas no tienen lugar en ninguna otra parte que en ese mismo proceso, lo cual comporta que no solo perecen en él, sino también en él surgen. Es decir: la identidad entre lo fenomenológico y lo negativo debe extenderse también a lo genético. En efecto, lo que se manifiesta en el examen interno de una determinación, precisamente por manifestarse en el examen interno de ella, no puede ser aquel tipo de desaparición que es igual para esa determinación que para cualquier otra (la negación abstracta), sino que será su propio y exclusivo modo de suprimirse (la negación determinada), por lo tanto es a su vez determinación, de modo que el perecer es, en efecto, a la vez génesis, lo cual comporta que, siendo la determinación generada la negación de la anterior, a la vez esta se conserva, pues la negación que ahora hay es la propia suya, de modo que el examen fenomenológico habrá de poder mostrar ahora que la negación, a la vez, no es negación. La identidad entre lo fenomenológico, lo negativo y lo genético, que hemos esbozado, se expresa en el significado del verbo alemán *aufheben*, empleado por Hegel para significar lo que el proceso descrito es por relación a cada una de las determinaciones; el verbo significa a la vez «conservar» o «guardar», «suprimir» y llevar a un nivel superior o «levantar».

Los dos puntos hasta aquí enunciados, esto es, resumidamente, que la negación de cada determinación sea la propia presencia no recortada (sin salvaguardas abstractivas) de la determinación y que las determinaciones solo tengan lugar en ese mismo proceso y en ninguna otra parte, se reúnen en un tercero, a saber: que el acontecer de lo absoluto es ese proceso de la presencia-negación y de la negación-de-la-negación y no es ni contiene ni presupone ninguna otra cosa, ni hay nada fuera ni antes de eso. No hay sitio para la intuición intelectual; el proceso no es en manera alguna exegético.

El punto al que hemos llegado nos permite progresar algo en la formulación de los motivos que guían el distanciamiento de Hegel frente a Schelling. Lo absoluto, en efecto, tiene lugar en el escapar a todo concepto, pero, a la vez, toda presencia (todo acontecer, todo tener lugar) es conceptual; lo que no es determinación no es nada, no lo hay; remitir a una instancia aconceptual no es remitir a nada, es sencillamente refugiarse en la confusión, en la noche en la que todos los gatos son pardos. La cuestión es cuál puede ser el carácter del acontecer de lo absoluto, si es el escapar a todo concepto y todo acontecer es concepto; o, dicho de otra manera, si, siendo el escapar a todo concepto, a toda determinación, lo absoluto tiene que ser a la vez aquello de lo que todo concepto es *de iure* concepto; dicho todavía de otra manera: cómo puede el escapar a todo concepto ser a la vez la génesis de todo, siendo así que por «todo» se entiende aquí precisamente toda determinación, todo concepto, y, por lo tanto, también la génesis es el proceso del concepto. La respuesta viene dada por los términos de la pregunta: el acontecer de lo absoluto será ciertamente concepto, a saber, la supresión interna inherente a cada concepto, supresión, por lo tanto, conceptual ella misma, y nada habrá fuera ni antes, o sea, esa supresión no será solo la supresión, sino también la génesis —conceptual ella misma— de cada concepto.

Puede ya plantearse, aunque sea de forma rudimentaria, el problema del «comienzo». Si nada hay fuera ni antes, si el proceso no es en manera alguna exegético, si todo lo que hay lo hay solo dentro de ese proceso, ¿con qué o por dónde se empieza? Pues bien, hemos dicho que en cada momento la determinación que hay se suprime en su propio tener lugar, o sea, en cada momento hay «contradicción» y esto es lo que constituye el acontecer de lo absoluto. Así las cosas, lo definitivamente pernicioso sería que no hubiese contradicción en el comienzo, pues ello haría que no hubiese en manera alguna proceso; y, por otra parte, dado que no hay nada antes ni fuera, la contradicción del comienzo solo puede estar en el hecho mismo del comienzo. Por lo tanto, el que haya contradicción en ese hecho, lejos de arruinar el sistema, lo salva. Se empieza precisamente por la contradicción inherente al comienzo como tal: lo que hay al comienzo solo puede ser nada, la total indeterminación, y la total indeterminación, puesto que se

contrapone a algo, a saber, a la determinación, es ya ella misma determinación; con esto ya hemos empezado a movernos.

Antes de cualquier ulterior consideración sobre el desarrollo del sistema, tenemos pendientes algunas aclaraciones. Si al comienzo de este apartado establecimos un cierto uso de los términos «reflexión» y «especulación», «lógica» y «metafísica» y «dialéctica» tal como aparecían en el Hegel de los primeros años de Jena, que todavía no se ha distanciado explícitamente de Schelling, fue porque precisamente el cambio en el uso de las palabras expresa bastante bien el giro que el proyecto idealista experimenta al producirse ese explícito distanciamiento. Dijimos que la «lógica» era el saber moverse en y con las determinaciones finitas, y que debía ser «dialéctica» porque en el verdadero saber operar con las determinaciones lo que se pone de manifiesto es siempre la inconsistencia de ellas, o sea, «dialéctica» en el sentido de mostración de la inconsistencia mediante el examen interno de la determinación; en este sentido la «lógica» en cuanto «dialéctica» era algo así como una parte preparatoria o introductoria del saber especulativo, pero no el saber especulativo mismo, para el cual se reservaba el título «metafísica»; es decir: la presencia de lo absoluto comportaba la destrucción de las determinaciones, pero era ella misma algo más que y/o algo distinto de meramente esa destrucción. Ahora, después del viraje, ya específico de Hegel, que hemos descrito en los párrafos precedentes como la identificación de lo fenomenológico, lo negativo y lo genético, hemos visto que ya no ocurre así. Corresponde, pues, que «lógica» y «dialéctica» pasen a designar el propio acontecer de lo absoluto, y que deje de haber una «metafísica» más allá de la «lógica» o distinta de ella; y así ocurre; la dialéctica es ahora todo. Si intentamos expresar esto empleando la pareja terminológica «reflexión»-«especulación», lo que decimos es lo siguiente: mientras que a lo significado por «lógica» le habíamos señalado ya una autonegatividad que nos llevó a caracterizarlo como «dialéctica», en cambio hasta aquí, en lo que se refiere a Hegel, hemos profundizado menos en el sentido de «reflexión», refiriendo esta palabra solo, de manera terminológica convencional, a la fijación; falta saber qué es lo que, por lo que se refiere al término «reflexión», corresponde a la mencionada comprensión como

autonegatividad; cuando lo sepamos, quizá podamos decir en qué sentido, como corresponde a lo ocurrido con «lógica» y «metafísica», tras el viraje hegeliano descrito, también la reflexión, y no otra cosa, es la especulación.

Entretanto, sin embargo, debemos dejar aclarada alguna otra cosa. Hasta ahora solo en Platón mismo, y ni antes ni después, había ocurrido que el nombre de la filosofía fuese «dialéctica». Ahora vuelve a ocurrir con la novedad de que además la filosofía (o sea, la dialéctica) es ella misma el saber o «la ciencia». Resultará, pues, esclarecedor ver qué pasa ahora con la interpretación del *Parménides* que arriba hemos esbozado como propia de Hegel ya desde antes de explicitarse el viraje que acabamos de describir y que lo aparta de Schelling. La interpretación del *Parménides* sigue siendo básicamente la misma, pero no el papel que se atribuye al diálogo y a Platón en relación con la noción de dialéctica del propio Hegel, porque ahora este necesita de un elemento que en Platón, incluso aplicando el sesgo interpretativo hegeliano arriba indicado, en ningún modo podría estar. Hegel puede encontrar en Platón la identidad de lo fenomenológico y lo negativo, pero de manera que en esa identidad, en Platón, no está en modo alguno lo genético; Hegel así lo percibe, y por eso dice que en Platón la dialéctica no va más allá del «lado negativo». En efecto, en Platón, el fracaso de la tematización del *eîdos* (cf. 4.1) no genera nada, porque expresa la diferencia, la radical no onticidad de lo ontológico; mientras que en Hegel, por todo lo que hemos venido viendo desde el comienzo de nuestro estudio del idealismo, lo correspondiente al paso de lo óntico a lo ontológico es la remisión de la determinación de partida al uno-todo, al acontecer de lo absoluto, esto es, a la génesis. Tanto Platón como Hegel se mueven en la diferencia, solo que la tarea del primero es reconocerla, la del segundo suprimirla.

11.4.2. Ser y reflexión

Dos tipos de razones hacen lícito y conveniente considerar lo que hemos dicho de Hegel en relación con lo que en 11.2, siguiendo a Hölderlin, hemos presentado como un problema para el punto de vista de lo absoluto o

de la génesis. El menos importante de esos dos tipos de razones es que de hecho el propio Hegel parte de una cierta asunción de ese problema. En los años inmediatamente anteriores a la estancia en Jena aludida en 11.4.1, Hegel, en Frankfurt y probablemente bajo cierta influencia de Hölderlin, se plantea como problema central precisamente el de la imposibilidad de que la reflexión sea absolutamente-uno-absolutamente-primero (cf. 11.2); pero se lo plantea con el matiz que ya en 11.2 hemos adelantado como característico tanto de él como de Schelling, a saber, como un problema a resolver dentro del idealismo, como la exigencia de elaborar una noción de lo absoluto que no sucumba a esa objeción. En el caso del Hegel de Frankfurt, lo que ocurre es, en primer lugar, que, al reconocerse que el concepto o la determinación es la reflexión, el acontecer de lo absoluto ha de tener lugar en algo distinto del pensar conceptual, llámese este «filosofía» o *Wissenschaft* (que ambas cosas, como sabemos desde 11.1.1-2, son lo mismo en virtud del planteamiento idealista). El pensar conceptual, el pensar en la determinación, o sea, en lo finito, está preso en las antinomias; lo cual ciertamente presupone una pretensión de absoluto, pues las antinomias, como sabemos (cf. 11.4.1), se plantean solo porque los conceptos tienen alguna pretensión de poder referirse al «todo»; pero de modo que el pensar conceptual no puede en manera alguna superar las antinomias. Para una postura de este tipo, el problema central es el siguiente: el punto de vista de lo absoluto es también necesariamente, como hemos visto, el punto de vista de la génesis, o, dicho de otra manera, no cabe situar lo absoluto en otra parte que las determinaciones finitas, pues entonces lo absoluto ya no es absoluto, sino a su vez finito, ya que está de un lado fuera del cual hay otro; lo absoluto ha de ser la génesis de todo, y no resulta fácil pensar cómo puede lo aconceptual ser la génesis de las determinaciones conceptuales. En todo caso, a comienzos de la etapa de Jena, como ya hemos visto, encontramos a Hegel en una posición al respecto que no explicita diferencias con relación a la de Schelling, y la de este, remitiendo en todo caso a la exposición que ya hicimos de ella, puede resumirse en que, ciertamente, el saber es el acontecer de lo absoluto y todo el saber es concepto, pero que eso conceptual responde como exégesis infinita a (y, por lo tanto, es guiado por) la «intuición intelectual». A partir

de esta posición y distanciándose de ella se produce en Hegel, a lo largo de los años de Jena, el movimiento que hemos descrito en 11.4.1.

Ahora bien, la razón más importante para que debamos considerar la posición de Hegel al final del trayecto descrito en relación con el problema hölderliniano es que, con independencia de las cuestiones de influencias y evolución, hay una relación esencial desde el punto de vista de la cosa misma. La posición final del trayecto que hasta aquí hemos atribuido a Hegel, la que resulta del viraje que hemos descrito en 11.4.1, constituye un tipo muy determinado de respuesta no exactamente al problema de Hölderlin tal como aquí lo hemos entendido (o como hemos dicho que tiene efecto en la ulterior trayectoria del propio Hölderlin), sino al modo en que hemos dicho que el problema es asumido por Schelling y Hegel, a saber: la cuestión de cómo pensar lo absoluto y la génesis de un modo que escape a la objeción hölderliniana. Lo primero que ocurría, lo que ocurría en el Hegel de Frankfurt, era que la referencia misma a algo que en la reflexión ha quedado siempre ya atrás se interpretase como la verdadera referencia a lo absoluto. Para facilidad expositiva, introduzcamos una terminología al respecto: a eso que queda atrás en la reflexión y que en 10.7, 10.9 y 11.2 hemos visto designado como *áthesis* o como *die Natur*, el Hölderlin temprano (único Hölderlin que pudo influir sobre Hegel) le llama alguna vez *Sein* («ser»). Entonces lo que hemos dicho del Hegel de Frankfurt se expresaría así: la referencia al «ser» se interpreta como la verdadera referencia a lo absoluto. Y la mencionada dificultad relativa a la génesis, a saber, que no se ve cómo un absoluto así entendido podría constituir también lo otro, la determinación o la finitud, y que entonces lo presuntamente absoluto sería en realidad finito, pues sería un lado fuera del cual habría otro, se expresa ahora así: del «ser» no cabe derivar la reflexión; el ser no puede incluir la reflexión. El «ser» no es genético, y así el ser queda de su lado y la reflexión del suyo, y entonces ambos son finitos, es decir, ambos son la reflexión, de la cual entonces no hemos salido en ningún momento. ¿Qué tipo de respuesta a este problema es la posición de Hegel una vez producido el viraje —distanciamiento con respecto a Schelling— que tiene lugar en los años de Jena y que hemos descrito en el apartado precedente? Resumamos lo ya expuesto de la posición en cuestión.

No hay nada más que concepto y este no es la exégesis de nada, sino que es él mismo; el acontecer de lo absoluto es supresión de cada concepto, pero esta supresión no ocurre en virtud de nada distinto del concepto mismo ni es nada distinto de la interna patencia de él (dijimos: lo fenomenológico es lo negativo); lo cual da también respuesta a la cuestión de cómo surge y se constituye cada concepto si el concepto no es exégesis de nada, a saber: surge y se constituye en y por nada más que el propio proceso autosupresivo de que estamos hablando (esto es: lo fenomenológico-negativo es lo genético); tal proceso solo es posible porque cada momento es contradicción, es autosupresión, empezando porque el comienzo, al haber de surgir toda determinación solo en el proceso mismo, haya de ser la pura indeterminación, la cual, en cuanto que se opone a algo, a saber, a la determinación, ya es ella misma determinación. Hasta aquí el resumen; ahora bien ¿qué es esto por lo que se refiere a la cuestión ser-reflexión, que acabamos de plantear?, o ¿cómo se dice esto en la terminología «ser»-«reflexión» introducida unas líneas más arriba? Ahora ocurren a la vez estas dos cosas: por una parte, que todo es concepto y el concepto es todo y no es exégesis de nada sino que es meramente él mismo, y, por otra parte, que lo absoluto es el escapar a todo concepto; y el que puedan ocurrir las dos cosas a la vez estriba en que, por una parte, el escapar a todo concepto, lo aconceptual, tiene lugar *solo* como autosupresión *interna* del concepto mismo, y, por otra parte, el concepto tiene lugar *solo* autosuprimiéndose; o sea: todo estriba en que el ser tiene lugar *solo* como la autosupresión de la reflexión y la reflexión tiene lugar *solo* autosuprimiéndose. Dicho todavía de otra manera: al problema que arriba formulamos diciendo que del ser no cabía derivar la reflexión, que el ser no podía incluir la reflexión y que, por lo tanto, así no se salvaba la génesis ni con ella el punto de vista de lo absoluto, se responde ahora lo siguiente: veamos, pues, si, a la inversa, lo que sí ocurre es que la reflexión incluya el ser, incluya lo arreflexivo, esto es, que la reflexión misma se autosuprima; en tal caso, la génesis habrá quedado salvada, a condición de que el ser *solo* tenga lugar como la autosupresión de la reflexión y, a su vez, la reflexión *solo* tenga lugar autosuprimiéndose. De hecho se ha postulado (en nombre de la posibilidad del saber) que la respuesta a este «veamos si» ha de ser

afirmativa, desde el momento en que se ha llegado a la posición que hemos resumido unas líneas más arriba y que podemos designar como de la autosuficiencia del concepto.

Así, pues, en cierta manera la reflexión es todo, el ser está incluido en la reflexión por cuanto la reflexión misma se autosuprime. Cuando decimos que algo está incluido en la reflexión, no decimos que está incluido como algún contenido reflexivo; lo que decimos es que pertenece al acto mismo de la reflexión como tal. Esta observación, en rigor, debería ser innecesaria, pues, desde que estamos en el idealismo, debemos saber (cf. 11.1.1-2 y otros lugares) que solo es válido aquello que es momento constitutivo de la validez misma, que nada es cierto sino la certeza misma, nada es verdadero sino la verdad misma, nada se manifiesta sino el manifestarse mismo, etc. El proceso «lógico» o «dialéctico» no expone, pues, ninguna otra cosa que la propia naturaleza de lo que llamamos «lógica» o «dialéctica»; no expone un «contenido» distinto. Y, cuando decimos algo como que la reflexión acontece autosuprimiéndose, no decimos algo que luego hubiese que «aplicar» al «caso» de esto, aquello y/o lo otro, sino que decimos sencillamente todo y lo único que hay, aquello de lo que toda la lógica, toda la dialéctica, todo el sistema, todo el saber no es sino la exposición y precisamente la única exposición verdadera; no hay otras determinaciones que aquellas que pertenecen esencialmente al acontecer autosupresivo de la reflexión, el cual no se expone sino exponiendo todas las determinaciones que esencialmente le pertenecen. ¿Cómo se expondría ese acontecer? Hemos introducido un modo de hablar en el que lo arreflexivo se llama el «ser»; en el momento en el que se trata de exponer cómo el ser tiene lugar solo en la autosupresión de la reflexión, queda determinado qué puede contener el «ser», a saber: nada, la pura indeterminación; el «ser» coincide, pues, con el «comienzo» del que hemos hablado en el apartado precedente y en este mismo, y es esa contradicción que en ambas alusiones hemos señalado y que es la primera manifestación de la contradicción que mueve el proceso. Desde el momento en que algo se está moviendo, ya es la reflexión lo que está operando o aconteciendo, pero esto no significa que aparezca ella misma como algún momento del proceso, o sea: sabemos que es ella porque contemplamos el proceso desde un momento posterior de él.

La reflexión es lo que opera desde el comienzo, pero solo aparece ella misma a partir de un cierto punto y como consecuencia de la dialéctica precedente. ¿Qué es exactamente lo que aparece cuando aparece la reflexión misma? Recordemos que en nuestra anterior exposición (10.7, 11.1.5, etc.) la reflexión empezó siendo una cierta estructura y acabó siendo el sujeto; la estructura, que es lo que por ahora consideraremos, era: poner en cuanto separarse la propia instancia ponente. Volveremos sobre la consideración de que esto está operando desde el comienzo; ahora nos interesa hacer notar que solo a partir de cierto momento es ello mismo también lo que se menciona. Esto último significa un vuelco en la marcha de la lógica. Hasta ese momento las determinaciones tenían el carácter de lo que, incluyendo el «puro ser» del comienzo, se llama en general el «ser», entendiéndose por tal aquella objetividad ingenua que ni siquiera es objetividad porque no tiene enfrente ni una subjetividad ni siquiera algún otro tipo de «más allá» o «más acá», o sea: la determinación tal como inmediatamente se asume. Desde el momento, en cambio, en que se tematiza la estructura llamada «reflexión», cada uno de los momentos comporta algo así como un inmediato de lo cual se separa una «esencia», los diversos momentos son las diversas figuras de esta separación, y podemos dar una cierta expresión de la contradicción que bajo diversas figuras gobierna ahora la dialéctica diciendo que la esencia es separarse frente al fenómeno solo para ser esencia del fenómeno, lo cual solo habrá conseguido cuando, a través de las diversas figuras, se llegue a haber suprimido toda diferencia, toda exterioridad frente a la esencia; pero esto es suprimir también la esencia como tal; ahora lo que hay es el «concepto», esto es: que el separarse poniendo es a la vez el ser mismo. También el concepto se manifiesta como una noción contradictoria, y esta tercera parte de la lógica conducirá a la unificación total, por lo tanto a algo que ciertamente es lo mismo que había al comienzo, porque la unificación total es la indeterminación total, si bien ahora como aquello en cuya génesis está implicado todo, de modo que lo que hay no es nada que quede o resulte al final, sino el sistema mismo.

La lógica es todo. En la exposición de Hegel opera el imperativo de mostrar no solo que la reflexión se autosuprime, sino que en ese

acontecimiento está todo, dependiendo el que algo figure en la exposición solamente del mayor o menor detalle que esta alcance en uno u otro aspecto. Esta pretensión «enciclopédica» ha de ser desarrollada al menos «en compendio». A ello pertenece poder decir cómo (es decir: por qué y en qué términos) ello, todo, el contenido de la lógica, ha de aparecer por una parte traducido al elemento del uno-al-lado-de-y-fuera-de-otro, de la «naturaleza», es decir, cómo al sistema pertenece también lo otro que el sistema, y cómo el sentido de esa alteridad es que ella a su vez quede negada en una nueva presentación de lo mismo como retorno desde esa alteridad, como «espíritu». La misma trialidad se produce dentro de cada uno de los términos; así, el retorno sobre sí que constituye el espíritu es en primer término yo, «espíritu subjetivo», el cual, al revelar su propio carácter internamente negativo, reconoce una exterioridad asimismo espiritual, el «espíritu objetivo», y es asunción de esa exterioridad en la supresión de ella, «espíritu absoluto». El espíritu objetivo es primeramente el «derecho abstracto» de la persona, frente a él la «moralidad» y como negación de la negación la *Sittlichkeit* (el mundo de las *Sitten*: usos, normas, conducta), la comunidad que, de nuevo, es en su aspecto de inmediatez la familia, reflexivamente la «sociedad civil» (*bürgerliche Gesellschaft*), como negación de la negación el Estado. El espíritu absoluto es como inmediatez el arte, como negación la religión y como negación de la negación el saber absoluto (que ahora es, como sabemos, lo mismo que la filosofía).

Es el momento de volver sobre la contraposición Hegel-Schelling, porque resulta ahora clarificador recordar algo que Schelling podría haber aducido, y de hecho en ciertos términos adujo, para defender su punto de vista frente a Hegel. Siguiendo a este último dijimos que nada puede quedar fuera del concepto, que el concepto no es exégesis de nada, que, por lo tanto, el concepto no viene de ninguna otra parte que del propio acontecer del concepto, y que, si ciertamente la pretensión de absoluto exige la supresión del concepto, ello solo podrá significar que el mencionado acontecer del concepto es él mismo autosupresión; etc. Schelling puede responder que, en todo caso, el proceso conceptual en el que Hegel hace consistir el saber no es cualquier proceso conceptual, y que, si sabemos que precisamente ese tratamiento de las determinaciones es el que las asume sin

recortarlas, sin abstraer, etc., todo parece indicar que estamos ya de antemano en posesión de algo así como algún criterio de qué es lo que podemos aceptar como presencia sin recortes ni abstracciones, en suma, como presencia de lo absoluto; en otras palabras: que el propio Hegel parece aceptar una intuición intelectual, solo que negándose a hablar de ella; pues de alguna parte viene la legitimación del punto de vista que hace que el movimiento sea el que es o incluso que haya en general movimiento.

De hecho hay en la propia obra de Hegel algo que parece responder al problema, que acabamos de mencionar, de la legitimación del específico punto de vista adoptado, problema para el que nos ha parecido en las líneas precedentes que Hegel mismo no podía obviar algo así como la «intuición intelectual» schellingiana. De esto hablaremos en el apartado siguiente. Bien entendido que la pretensión de nuestra exposición, cualesquiera que sean los puntos de apoyo de los que se sirve, sigue siendo lo que apuntamos cerca del final de 11.4.1 y que dista mucho de estar en vías de solución; decíamos allí que faltaba profundizar en la noción «reflexión» hasta encontrar aquello que no allí, sino en el presente apartado, se formuló como que el acontecer de lo absoluto, y por lo tanto el acontecimiento único, es que «la reflexión se autosuprime». No lo hemos hecho. Solo hemos dicho que la lógica de Hegel es eso. Incluso, si en nuestra exposición anterior, desde Kant, la reflexión empezó siendo una cierta estructura y acabó siendo el sujeto, el intento de Hegel es efectuar lo dicho (a saber: que la reflexión se autosuprima y solo haya el autosuprimirse de la reflexión y toda determinación tenga lugar en ese autosuprimirse) entendiendo como reflexión en principio «solo» la estructura a nivel «lógico», donde «solo» quiere decir que será con todo lo que y solo lo que dialécticamente se vincule con esa estructura, y donde lo que quiere decir «nivel lógico» será todavía objeto de algunas precisiones en esta misma exposición. En todo caso, si ese «tour de force» se logra o no y cómo, es el problema de la interpretación detallada de la lógica de Hegel. Aquí solo podemos sugerirlo dando un rodeo por otros aspectos de la obra de Hegel y/o otros modos de expresión del propio Hegel.

11.4.3. «Experiencia» y dialéctica

En el comienzo de la «Fenomenología del espíritu», esto es, después del «prólogo» que no lo es a esa obra en particular, sino al entero «sistema de la ciencia» del que ella en principio debía ser la «primera parte», Hegel se plantea expresamente el problema de cómo eso que venimos llamando (aquí desde 10.1.1-2) «el saber» o «la ciencia» y que (desde el mismo punto) es idéntico con «la filosofía» se diferencia de cualquier cosa que parezca o aparezca como saber; en otras palabras: el problema de en qué consiste la legitimidad que ese saber exhibe frente a otros eventuales aspirantes a la condición de saber o de «el saber». Es claro que el título de legitimidad no puede obtenerse en previas averiguaciones sobre vías, instrumentos, modos o métodos; pues esas averiguaciones previas o bien serán ellas mismas parte de la ciencia, y entonces dan por supuesto lo que pretenden establecer, o bien no lo serán y entonces carecerán de autoridad. La ciencia, pues, está ya desde el comienzo o no está en modo alguno. Pero ¿puede esto significar que la ciencia simplemente *es*, afirmándose frente al saber aparente?; si así fuese, sería una afirmación contra otra, porque también el saber aparente *es*. Así, pues, hemos de admitir que no se empieza simplemente poniendo la ciencia frente a un saber aparente, sino que se empieza examinando el saber aparente mismo; ello nos obliga a dejar en suspenso la traducción que hasta aquí hemos hecho de *erscheinend*- por «aparente», ya que esta palabra en castellano casi comporta la presuposición de falsedad; diremos «el saber que aparece» o «el saber tal como aparece» o «el saber apare(cie)nte». La ciencia, pues, no empieza por ponerse ella misma frente a… y como alternativa a…; lo inmediato es el saber apare(cie)nte, y la operación constitutiva de la ciencia es el examen de eso inmediato, esto es, su reconocimiento y puesta a prueba. Por lo mismo, en esa puesta a prueba no podrá valer como patrón de medida la ciencia misma, pues ella no tiene lugar al margen de la puesta a prueba del saber apare(cie)nte. El patrón de medida no solo habrá de estar en el propio saber apare(cie)nte, sino que habrá de estar en él precisamente como patrón de medida, no hemos de ser «nosotros» quienes, desde la ciencia que se supondría entonces previamente presente, tomemos algo de él para erigirlo «nosotros» en patrón de medida. Y, en efecto, en el saber tal como aparece hay algo así. Pues precisamente en el saber tal como aparece una cosa es el saber y otra cosa es en qué

consiste en y para ese saber la verdad. Cierto que el establecer esta distinción significa ya adoptar una distancia con respecto al saber del que se trata, pues él mismo no formula esa distinción, no establece el en qué consiste la verdad, sino que se limita a tenerlo como supuesto. Pero tal distancia no es otra que la que hay en el mero hecho de examinar el saber; no es que se introduzca desde fuera criterio alguno; el criterio está en el saber mismo examinado, y además está precisamente como criterio, como el en qué consiste la verdad, y, por lo tanto, como el concepto que el saber en cuestión tiene de sí mismo, de su propia condición de saber, esto es, de aquello con lo que él ha de estar de acuerdo para ser saber. Así, pues, es el propio saber examinado el que se examina o pone a prueba a sí mismo; la distancia consiste solo en poder contemplar tal examen o puesta a prueba; es meramente la distancia fenomenológica (en el sentido —que no es el específicamente hegeliano— en que hemos venido empleando hasta aquí la palabra «fenomenológico», cf. 11.4.1), lo que en griego se dice *theoría* o *sképsis*[124]. El saber inmediato, dado, el saber tal como aparece, es saber-de, saber finito, relativo, no absoluto; por eso le es inherente precisamente la diferencia, el que una cosa sea el saber, lo verdadero, y otra en qué consiste en y para ese saber la verdad. Él mismo, el saber relativo, finito, no sabe nada de esa diferencia, pero él mismo es la diferencia y la comparación. Que no sabe nada de la diferencia que él mismo es, quiere decir que él no considera que a lo que presuntamente él se adecúa sea a *su propio* «en qué consiste la verdad»; él piensa que aquello a lo que se adecúa es simplemente una verdad «en sí». En cambio, saber la diferencia inherente a ese saber, saber su en-qué-consiste-la-verdad como tal, como el en-qué-consiste-la-verdad suyo, presenciar, pues, el ponerse-a-prueba de ese saber, eso es la *theoría* o la *sképsis*, y es percibir que ese saber no es adecuado a su concepto, o sea, no coincide con lo que en y para él mismo, y aunque él mismo no lo sepa como tal, es «en qué consiste la verdad». Ese saber resulta así refutado; él mismo solo siente esa refutación de la manera que antes hemos llamado «negación abstracta», es decir, como aquella negación tal que de la negación de una cosa sale lo mismo que de la de cualquier otra cosa, a saber, nada. Pero para la *theoría* o la *sképsis* es otra cosa lo que ha ocurrido. Por de pronto, el saber el «en qué consiste la

verdad» y saberlo como tal, eso es la negación, la desautorización del saber anterior, incluso de su «en qué consiste la verdad», esto último en el sentido de que dentro de aquel saber era esencial que eso no fuese su «en qué consiste la verdad», sino la verdad «en sí»; saberlo como el en-qué-consiste-la-verdad de aquel saber es, pues, saber algo nuevo. Por lo tanto, lo que ha ocurrido es ciertamente la negación del saber precedente en toda su estructura. Pero no es menos cierto que esa negación es el reconocimiento del «en qué consiste la verdad» de ese saber como su «en qué consiste la verdad», por lo tanto es precisamente guarda y conservación. Y, por otra parte, eso que ahora hay, saber el «en qué consiste la verdad» del saber anterior y saberlo como tal, eso es la nueva figura de saber; por lo tanto, lo que ocurre, siendo negación, no solo es guarda y conservación, sino a la vez génesis. Tenemos así de nuevo (cf. 11.4.1) lo fenomenológico-negativo-genético, la negación y la negación de la negación y el *Aufheben* (o quizá veremos que no es del todo exacto decir que lo tenemos «de nuevo»). Paralelamente a lo que ocurría con la lógica, Hegel está asumiendo ahora que toda figura de saber tiene lugar en ese proceso y en ninguna otra parte, pues el proceso tiene que ver con la relación de la ciencia con el saber apare(cie)nte en general, por lo tanto en todas sus figuras. Y, consiguientemente, también aquí se plantea el reiteradamente citado problema del «comienzo», al cual se responde, de manera correspondiente con lo que ocurría en la lógica, diciendo que se comienza por aquel modo de saber que es el máximamente «abstracto», el cual no puede pronunciar otra cosa que precisamente el «puro ser»; esto es la «certeza sensible»; cualquier determinación pasa por algún apartamiento con respecto a la mera sensación. Para que el proceso al que ahora nos referimos (presentado por Hegel en la «Fenomenología del espíritu») y el de la lógica (incluida en el modo que dijimos en 11.4.2 la enciclopedia) puedan considerarse como dos maneras de presentar lo mismo, parece no hacer falta sino que una determinación sea una figura de saber, y ciertamente lo es, pues, como reiteradamente hemos expuesto tanto hablando de Hegel como de Schelling, toda determinación lo es *de iure* del uno-todo o de lo absoluto. Textualmente, la «Fenomenología del espíritu», cuando aparece por primera vez, se llama «primera parte» del «sistema de la ciencia»; primera parte ¿de

cuántas?; Hegel responde expresamente que de dos; la otra es la lógica con lo demás que luego entrará en la enciclopedia, es decir, todo el sistema; y lo que es parte del mismo nivel que aquello que es declaradamente todo el sistema no puede ser sino a su vez todo el sistema, simplemente presentado de otra manera. Si volvemos al planteamiento que justificó inicialmente la «fenomenología del espíritu», el de la legitimación de la pretensión de la ciencia frente al saber que aparece y tal como aparece, podemos decir que a ese problema se ha dado la respuesta siguiente: la ciencia se legitima frente a los otros modos de saber por el hecho de que los contiene como momentos en el sentido de que el sistema puede ser presentado no solo como la serie fenomenológico-negativo-genética de las determinaciones, sino también como la serie, igualmente fenomenológico-negativo-genética, de los puntos de vista o modos de saber o «figuras de la conciencia»; la legitimación no es otra cosa que el entero sistema, y el único matiz diferencial es que se lo presente expresamente con ese carácter, es decir, presentando los momentos como modos de saber. El carácter en cierta manera previo de este modo de presentación estriba no solo en el expreso aspecto de legitimación, sino también en lo siguiente: siendo cierto en ambas presentaciones que el final no consiste sino en remitir de nuevo a todo el proceso y que en esto reside precisamente su condición de final, que asegura el carácter de totalidad y la completud, en el caso de la «fenomenología del espíritu» el final remite ciertamente al entero sistema, pero en adelante ya no necesariamente presentado como serie de las figuras del saber, sino en principio simplemente como sistema del concepto, esto es, ya no como fenomenología del espíritu, sino como lógica; puesto que necesariamente esta nueva presentación empieza por el comienzo, el título de «primera parte», que en principio llevaba la fenomenología del espíritu, se revela inadecuado y acabará siendo retirado.

Al emplearse el problema de la legitimación del punto de vista como hilo conductor para llegar a la noción de la serie o totalidad de las figuras de saber, o de la fenomenología del espíritu, pareció inicialmente que la cosa tenía algo que ver con la objeción de sentido schellingiano, expuesta hacia el final de 11.4.2, referente a cómo el punto de vista de lo absoluto se acreditaría como tal. Sin embargo, el desarrollo del tema ha hecho ver que

la fenomenología del espíritu en ningún modo ofrece una vía por la que pueda hacerse innecesaria la «intuición intelectual», si esta es por lo demás necesaria; pues la fenomenología del espíritu es la ciencia misma y lo es ya desde el comienzo; no sirve de nada matizar que lo es «para nosotros» (es decir, no para ninguna de las figuras de saber), puesto que sencillamente la fenomenología del espíritu solo tiene lugar «para nosotros» (la figura de saber en cada caso examinada solo siente su propia pérdida como negación abstracta), lo cual confirma que se trata sencillamente de la ciencia; es lo mismo que la lógica. Así, pues, de ningún modo se evita —muy al contrario, Hegel lo afirma enfáticamente— que lo absoluto haya de estar ya desde el comienzo; y no tiene sentido hegelianamente pretender evitarlo.

Lo que hemos dicho sobre la fenomenología del espíritu y la lógica no comporta que tenga que haber de manera textual correspondencia biunívoca entre los momentos de la lógica y los de la fenomenología del espíritu; en primer lugar porque ambas obras fueron escritas en etapas diferentes, pero también porque la intrínseca necesariedad interna del sistema no excluye, ni siquiera *de iure*, opciones expositivas muy diversas. Aún así, lo que hemos mencionado de la estructura de la lógica sirve en cierta manera para entender la de la fenomenología del espíritu. También aquí —y eso sí que no podría ser de otra manera— la naturaleza del proceso es lo mismo que lo que en conjunto se expone en él, por la misma razón que ya indicamos hablando de la lógica: el movimiento dialéctico es él mismo el contenido, la validez es ella misma lo válido. Así, pues, la inmediatez, la negación y la negación de la negación constituirán no solo cada paso, sino también la articulación del conjunto. El saber tal como aparece, lo que más arriba hemos caracterizado como saber relativo o saber-de, es la «conciencia»; es la presencia de una objetividad ingenua que ni siquiera es propiamente objetividad, porque no tiene frente a sí ninguna subjetividad ni ningún «más allá» o «más acá», sino que es la determinación tal como inmediatamente se asume; corresponde, pues, al «ser» de la lógica y, como él, empieza en el «puro ser», esto es, ahora en aquel modo de saber que no pronuncia otra cosa que el «puro ser», como ya hemos dicho. Frente a la «conciencia», la negación es la «autoconciencia», la cual es una distancia, una negatividad, que a la vez debe ser precisamente la esencia de aquello frente a lo cual es

negatividad. Cuando esta negatividad se ha identificado con el ser y, por lo tanto, la autoconciencia con la conciencia, lo que hay es la «Razón». En consecuencia con lo que hemos dicho, también a la fenomenología del espíritu es inherente la pretensión «enciclopédica» que mencionábamos en 11.4.2, aunque el contenido, por los mismos tipos de razones a que ya hemos aludido hablando en general de la correspondencia entre la fenomenología y la lógica, se aparta a veces bastante del de la posterior «enciclopedia». Así, en el punto en que el movimiento dialéctico de la Razón lleva de nuevo a la unificación de todo en un puro «ser», momento en el que ya se han recorrido determinaciones de lo que luego serán la naturaleza y el «espíritu subjetivo», ese «ser» es identificado con la inmediatez de la *Sittlichkeit*, con la comunidad o el mundo de las *Sitten* en cuanto que simplemente «es», y el movimiento dialéctico que arranca de esta inmediatez contiene elementos de lo que luego serán el «espíritu objetivo» y el «espíritu absoluto».

El movimiento por el que, al comparecer como tal el «en qué consiste la verdad» del saber, el saber queda refutado por la diferencia de él a su «en qué consiste la verdad» y a la vez el «en qué consiste la verdad» queda reconocido como tal y, por lo tanto, como el de ese saber y destituido como presunto «en sí», y de este modo se constituye la nueva figura del saber, eso es lo que llama Hegel la «experiencia»; la palabra, *Erfahrung*, significa «experiencia» en el sentido en el que hablamos de aprender por propia experiencia, etc.; en alemán se dice que uno «hace» esta o aquella «experiencia» o la «experiencia» de esto o aquello o la de que ocurre tal o cual cosa. Hegel dice que, en el movimiento que hemos descrito, lo nuevo verdadero, lo cual «contiene la nulidad de» lo verdadero precedente, es «la experiencia hecha sobre» lo verdadero precedente, donde «sobre» tiene a la vez el sentido de «acerca de» y el de «más allá de». Es de la experiencia de lo que Hegel dice que ella es el «movimiento dialéctico». Ella es lo fenomenológico-negativo-genético de lo que constantemente hemos estado hablando, y ella es, por lo tanto, todo lo que hay; cada paso del sistema es la experiencia, y el despliegue del sistema no expone sino la naturaleza de ese mismo movimiento, el cual es a la vez el «contenido» y el «método». El sintagma «la experiencia de la conciencia» es lo que fue substituido en el

título por «la fenomenología del espíritu», pero solo como título y después de terminada la redacción de la obra; en el texto sigue estando «experiencia» y se explica por qué «experiencia», no por qué «fenomenología»; así que tenemos que conformarnos con que «fenomenología» debe querer decir en el título lo que en el texto es «experiencia».

11.4.4. *Reflexión, experiencia y diferencia*

Nótese ahora bien que la «experiencia» no es sino aquella operación que desde el comienzo de nuestro tratamiento del idealismo habíamos caracterizado como la operación propia del idealismo, o de la filosofía en sentido idealista (Hegel dice que toda filosofía —lo sepa o no— es idealismo) o simplemente del saber, pues precisamente en virtud de esa operación la filosofía deviene ella misma el saber mismo (cosa que Hegel, en efecto, propone como tarea). La operación en cuestión es lo que llamábamos la supresión de la diferencia, entendiendo por tal supresión el movimiento consistente en que, al comparecer como tal el en-qué-consiste-la-validez, ese comparecer pase a ser entonces la validez y lo que en tal comparecer comparece pase a ser lo válido, o, decíamos, que el ser mismo como tal pase a ser lo ente. Lo que vemos que ocurre en Hegel es que este movimiento es tanto el sistema en su conjunto como cada uno de los pasos de él; eso es sencillamente el movimiento dialéctico, lo fenomenológico-negativo-genético, el *Aufheben*. La diferencia se suprime por el hecho de que aparece; es el comparecer del en-qué-consiste-la-verdad como tal (por lo tanto en su diferencia frente a lo verdadero) lo que consuma la experiencia. Puesto que, por otra parte, hemos caracterizado ese movimiento como la autosupresión de la reflexión, ¿no es ahora «la diferencia» lo mismo que antes hemos llamado «la reflexión»? Si la respuesta debe ser afirmativa, entonces hemos encontrado un nuevo apoyo para entender el motivo «la reflexión se autosuprime», pues en efecto hemos visto cómo el comparecer la diferencia del en-qué-consiste-la-verdad en cuanto tal frente a lo verdadero es la supresión de esa diferencia en

cuanto que el percibir el en-qué-consiste-la-verdad como tal es la nueva verdad. Pero ¿hasta qué punto es cierto que «la reflexión» es lo que hemos llamado «la diferencia»? Por de pronto lo es ya desde el momento en que «la reflexión» empezó a ser un término marcado, esto es, desde Kant; allí la reflexión, en la cual —decíamos— consiste allí la validez, es el poner en cuanto que a él es inherente la autoposición de la instancia ponente, o sea, es la posición en cuanto que ella es a la vez diferenciarse frente a lo puesto; es, por lo tanto, la validez en cuanto diferencia con respecto a lo válido. Es, pues, efectivamente, la diferencia, solo que en Kant lo importante es precisamente que la diferencia *no* se autosuprime ni se deja suprimir en manera alguna, lo cual es debido a que la validez, o sea, la reflexión, es allí ya la ruptura o la pérdida de algo, de algo que queda siempre atrás; la validez tiene lo válido como un otro porque ella misma no es ab-soluto, sino que permanece entregada a un permanecer-oculto, a una *áthesis* (cf. 1, 2.2, 2.3, *phýsis krýptesthai phileî*, etc.). El postulado del idealismo es hacer ab-soluto aquello que en principio es la diferencia y con ello no ciertamente ignorarla como diferencia, sino hacer que la diferencia misma se suprima.

Nos queda aún otra manera, útil en este mismo contexto, de decir una vez más lo mismo. Ya sabemos que toda determinación lo es *de iure* de lo absoluto. Parece, pues, que en cierta manera no hay opción en cuanto a cuál es el sujeto de la proposición en la que se expresa saber en el sentido de la palabra «saber» al que hemos llegado, o que en cierta manera la cópula lo es por sí sola todo. Pero veamos en qué sentido ocurre esto. La cópula significa el comparecer del en-qué-consiste-la-verdad de la determinación bajo la cual está siendo en cada caso concebido lo absoluto (determinación que, como sabemos, no tiene su origen en ninguna otra parte que en ese mismo proceso); la cópula significa, pues, que emerge la diferencia y, con el emerger de la diferencia, significa el suprimirse de ella; el comparecer del en-qué-consiste-la-verdad como tal constituye la nueva figura de saber, la nueva determinación de lo absoluto, la nueva situación en el movimiento dialéctico, o, si se quiere decirlo así, el «predicado»; al sujeto no se le coloca predicado alguno, sino que él mismo, «siendo», se suprime en el «predicado». El *es* expresa lo que llamamos la experiencia o la autosupresión de la diferencia, y en el *es* está todo, o él es todo lo que hay.

He aquí una nueva expresión de que la lógica es todo, pues lo «lógico», el nada-más-que-lógica, es lo concerniente a la forma del enunciado y aquí no hay nada más que, en efecto, la forma del enunciado, el *es*.

11.4.5. Diferencia y sujeto

La noción de experiencia ha contribuido a aclarar lo que arriba, hablando de la lógica, designábamos como el carácter determinado y, por lo tanto, genético de la negación. En efecto, la negación consiste ahora en que lo verdadero dado, el saber dado, se anula en cada caso por la diferencia entre ello y el «en qué consiste la verdad» que para ello mismo y como su mismo concepto rige, esto es, por la diferencia entre lo válido y en qué consiste la validez, entre lo cierto y la certeza misma, dígase, si se quiere, entre lo óntico y lo ontológico; y la negación es genética porque, en virtud del planteamiento idealista (cf. 11.1.1-2, etc.), el reconocimiento de esa diferencia comporta que el «en qué consiste la verdad» reconocido como tal pase a ser lo nuevo verdadero, que lo ontológico pase a ser lo óntico. La dialéctica no es sino la diferencia en su supresión; se reconoce la validez como lo distinto de lo válido, con ello se niega lo que era válido y esto quiere decir que la validez en cuanto tal es lo nuevo válido. El proceso habrá terminado solo cuando aquello a lo que llegue ya no sea otra cosa que la totalidad misma del propio proceso. Que todo ello es la misma cosa que, al hablar de la lógica, expresábamos diciendo que la reflexión se autosuprime, está no solo en que hemos visto que la fenomenología del espíritu es lo mismo que la lógica, sino también en que, si la reflexión es en primera instancia la fijación, la determinación en cuanto finita, hemos seguido desde Kant con algún detalle lo que la noción de reflexión comporta para poder decir que la reflexión es —cierto que en versión específicamente moderna— la diferencia, pues es ciertamente la posición, la fijación, pero en cuanto que ella es separación frente a lo que es puesto, la validez en cuanto que se distingue de lo válido, esto es, la validez en cuanto finita; así se mantenía en Kant por cuanto allí la validez, al ser ruptura y estar entregada a aquello de lo que es ruptura, no podía ser ab-

soluto; coherentemente con esta situación y con el principio idealista, la pretensión de absoluto se formula (Fichte) como pretensión de constituir la reflexión en absoluto, pretensión que *in nuce* es ya la de que la reflexión se suprima, porque como reflexión no puede ser ab-soluto, lección que en efecto (quizá a partir de una asunción determinada de la posición de Hölderlin) obtienen Schelling y Hegel, el primero para hacer reposar todo sobre un arreflexivo (que, sin embargo, desde el punto de vista de la citada crítica de Hölderlin, seguiría siendo la reflexión), el segundo para hacer consistir todo en la autosupresión interna de la reflexión misma, lo cual ciertamente deja en el aire las cuestiones de, por una parte, si es posible reconocer tal autosupresión sin tener ya como fondo la arreflexividad (objeción en el sentido de Schelling), y, por otra parte, de si el hecho mismo de que lo absoluto ocurra *solo* como la autosupresión de la reflexión no confirma (ahora en el espíritu de Hölderlin) que lo absoluto es la aberración de la reflexión misma hecha absoluto.

Volvamos por un momento a lo expuesto sobre la estructura de la «experiencia» en la «Fenomenología del espíritu». Allí dijimos inicialmente que es el propio saber apare(cie)nte el que se pone a prueba, solo que él no sabe nada de esa puesta a prueba en la que él mismo consiste, y «nosotros» sí, porque «nosotros» no quiere decir otra cosa que la distancia fenomenológica, *sképsis* o *theoría*. A lo que se llega al final del proceso es al proceso mismo en su totalidad, y eso es lo que somos «nosotros», o sea, el saber absoluto, con lo cual se pone de manifiesto que la experiencia misma o la dialéctica es ni más ni menos que la *sképsis* o la *theoría*. Y así tenía, en efecto, que ocurrir, pues el paso por el que frente a lo verdadero se distingue el «en qué consiste la verdad» es la *theoría* o la *sképsis*, aquel paso que desde Grecia era lo constitutivo de la filosofía digamos: la distancia, frente al juego que siempre ya se está jugando, necesaria para poder tomar en consideración el juego mismo. Esa distancia es habitar en la diferencia. Lo nuevo ahora es que la diferencia comporta su propio suprimirse. Lo que ocurre en el idealismo, y lo que Hegel finalmente sistematiza en los términos del movimiento dialéctico, la experiencia o la autosupresión de la reflexión, es que el juego no es, con respecto a la *theoría* o la *sképsis*, algo que *simplemente* siempre ya tiene lugar, sino que

la *sképsis* o la *theoría* es a la vez la génesis del juego mismo, ciertamente —y aquí está la gran paradoja, el autosuprimirse— génesis del juego como de aquello que siempre ya está ahí; el poner de la reflexión, ya que es poner en cuanto diferencia frente a aquello que es puesto, es a la vez presu-poner, y la absolutez de la reflexión (que es, como sabemos, su autosupresión) estriba en que poner sea presuponer y presuponer sea poner. No otra cosa es lo que hemos dicho cuando dijimos, ya en 11.4.1, que la determinación no surge sino en el proceso de la supresión de la determinación, que solo lo fenomenológico-negativo es lo genético. Hegel dice que la experiencia o el movimiento dialéctico es «el escepticismo que se cumple», en el sentido de que: es escepticismo porque es negar en cada caso lo verdadero que hay, y, además, no es aquel escepticismo que necesita que le venga dado de fuera aquello sobre lo que puede ejercer la *sképsis*, sino que en el propio movimiento de la *sképsis* y solo en él se genera —ciertamente como un «siempre ya»— aquello sobre lo que la *sképsis* se ejerce.

Ya a propósito de Schelling vimos cómo a la vez que la validez pasa a ser lo válido, que el ser pasa a ser lo ente, la *theoría* o la *sképsis* se hace la estructura misma de la cosa, del uno-todo o de lo absoluto; el acontecer es la distancia interna frente a su mismo acontecer. Lo que Hegel pretende, incluso frente a Schelling, es que esto sea plenamente así, que no quede ninguna substancialidad distinta de esa autodistancia-autorreferencia; esto es lo que hay en que el movimiento del concepto, el autosuprimirse de la reflexión, la experiencia, la *sképsis*, sea todo y no esté referido a nada fuera; ya sabemos cuál es la objeción de Schelling y cuán seria es, pero también los problemas que ello plantea a Schelling mismo. En todo caso, daremos ahora todavía otra expresión, siguiendo a Hegel, a eso de que todo consiste en que la reflexión se autosuprime, etc. Decíamos reiteradamente, ya desde Fichte (11.1.5), que la reflexión hecha *hypokeímenon* es el sentido fuerte de «sujeto»; en Hegel la reflexión se hace *hypokeímenon* autosuprimiéndose; por otra parte, el uno-todo, pensado en el modo de lo que en 11.4.2 describimos como el «ser» en el sentido del tipo de presencia que hay en la lógica de Hegel antes de que comparezca expresamente la reflexión, es la «substancia»; en Hegel lo absoluto es substancia *solo* en el sentido de que la reflexión se autosuprime, es decir, deja estar-ya-ahí (*hypokeîsthai*), o de que

la *sképsis* misma genera su «aquello frente a lo cual». En estos términos, que el ser solo tenga lugar como la autosupresión de la reflexión no es ni que lo absoluto sea sujeto y no substancia, ni que sea sujeto y substancia; por eso Hegel no puede decir ni «no como substancia, sino como sujeto», ni «no solo como substancia, sino también como sujeto», y por eso dice, luchando contra la lengua, que «de todo lo que se trata es de captar y expresar lo verdadero *no como* substancia, *sino asimismo también como* sujeto» (subrayamos nosotros, en el texto de Hegel lo subrayado son «substancia» y «sujeto»). El sujeto en sentido fuerte, el que la reflexión sea *hypokeímenon*, acontece en Hegel, como acabamos de ver, en el sentido de que la reflexión se autosuprime, y en tal sentido es también «ser», o sea, substancia. La substancia misma, en cambio, en cuanto tal no es genética; de contener todo o ser pensada como uno-todo, solo puede serlo en el sentido «panteísta» «spinoziano», no en el de la génesis idealista, que implica precisamente el sujeto.

11.4.6. De Grecia y la «Weltgeschichte»

Habíamos visto en 11.2 cómo la noción, que encontrábamos en Kant, de que la reflexión, entendida como la validez misma del enunciado, sea siempre ya la pérdida o el substraerse de algo, conducía a entender la Modernidad misma como esencialmente constituida por un substraerse, e indicábamos que esto se vincula con un tipo de ocupación con la Grecia antigua que ya no tiene nada que ver con problemas como la adopción o no de lo antiguo como «modelo», etc.

Ya hemos expuesto en 11.4.2 cómo lo que en Kant (cf. 10.7 y 10.9) y en Hölderlin aparece como la *Natur* es designado también algunas veces por el Hölderlin temprano como «ser»; allí mismo vimos cómo esta mención, «ser» como lo arreflexivo, contraposición ser-reflexión, aparece en Hegel y, sobre todo, cómo es el específico punto de vista de Hegel el que hace que ahora el «ser» sea, por de pronto, la pura indeterminación y lo absolutamente abstracto y que, en la dialéctica que arranca de ese comienzo, el «ser» sea el modo en el que las determinaciones acontecen

antes de que la reflexión comparezca como tal. Pues bien, también en Hegel hay la relación entre «ser» y Grecia, e ilustra sobre el punto de vista específico de Hegel el ver en qué términos hay esa relación.

En primer lugar, Grecia aparece ciertamente como el «estadio del ser», y, en coincidencia con la mencionada conexión Kant-Hölderlin, donde el «ser» es la *Natur* o la *áthesis* que comparece en su substraerse en la belleza, el que Grecia sea el «estadio del ser» comporta que es el «estadio de la belleza». Pero lo que es nuevo es que ambas nociones, «el estadio del ser» y «el estadio de la belleza», equivalen ahora a «el estadio de la abstracción», al «ser» de la lógica, del que dijimos que es la objetividad ingenua, esto es, aquella que ni siquiera es objetividad, porque no tiene frente a sí un sujeto ni ningún otro tipo de «más allá» o «más acá».

Coherentemente Hegel, que es el primer filósofo moderno que hace una lectura filosófica de la filosofía griega, interpreta toda la filosofía griega como encerrada en el ámbito de eso que acabamos de mencionar como la objetividad ingenua; Hegel encuentra de un modo u otro, en uno u otro punto de la filosofía griega, casi todo lo que constituye su propia filosofía, pero lo encuentra siempre como traducido a o expresado en «el elemento de» esa objetividad ingenua, en «el elemento del ser». Es claro que, de esto, lo relevante no es el que en la filosofía griega no se encuentre el sujeto ni ningún otro tipo de «más allá» o «más acá» con respecto a la objetividad (ni, por lo tanto, tampoco la objetividad misma), pues es claro que en efecto no se encuentran; lo grave es que esto se interprete como una ausencia, es decir, *desde* el sujeto, y, por lo tanto, se interprete el «ser» griego como el «ser» de la lógica de Hegel, esto es, como objetividad, aunque todavía no puesta como tal, digamos: como objetividad de la que todavía no se sabe que lo es; pues, dado que, en efecto, la objetividad no lo es sino por y para el sujeto, es ese planteamiento el que comporta considerar el «ser» griego como lo abstracto. Paralelamente, la *pólis* es en cierta manera el Estado o, si se prefiere decirlo así, no lo es en cuanto que lo es solo en manera inmediata, no problematizada, que no se ha perdido y, por eso mismo, no puede haberse asumido propiamente; en otras palabras, lo es, una vez más, «abstractamente».

La inevitable otra cara de la moneda es entonces que, a diferencia de lo que veíamos en Hölderlin, en Hegel sí que hay, con respecto a la Grecia antigua, algo que de alguna manera puede llamarse «retorno», no en el sentido de clasicismo alguno, sino en el de la negación-de-la-negación. Así, si la filosofía griega expresa todo en el elemento del ser, de la inmediatez, frente a ello la negación estaría representada por Descartes y el racionalismo, mientras que el idealismo, esto es, de manera consecuente el propio Hegel, sería la negación-de-la-negación.

La similar consideración por lo que se refiere al Estado es especialmente ilustrativa. Kant, que no se pronunciaba filosóficamente sobre Grecia ni sobre la *pólis*, hacía que la legitimidad jurídico-política derivase precisamente de la escisión, a saber, no solo situándola en el terreno de la validez del enunciado, esto es, de la reflexión, sino haciendo de ella ni más ni menos que consecuencia de la irreductibilidad de la distinción entre los dos modos de validez del enunciado y la imposibilidad de transitar del uno al otro (cf. 10.6); de acuerdo con este planteamiento, Hölderlin denuncia como el peor de los peligros el que se pretenda atribuir al Estado alguna otra legitimidad que la que reside en el atenerse a su carácter de exterioridad y alienidad. Aquí precisamente el Estado es lo abstracto, lo que se define por aquello a lo que no puede alcanzar y de tal manera que su legitimidad reside precisamente en no intentar alcanzarlo, y esto, esta abstracción, es precisamente legitimidad y no algo que, porque es abstracción, deba ser suprimido. Frente a esto, la especificidad del punto de vista idealista se manifiesta en que, de similares consideraciones acerca del carácter necesariamente abstracto del Estado, Schelling obtiene la consecuencia de que el Estado debe ser sobrepasado. Hegel, ciertamente, también considera el Estado como alienidad y exterioridad, pero se trata de aquella alienidad y exterioridad, el «espíritu objetivo», que lo es del espíritu mismo y se genera en el movimiento negativo de la reflexión del espíritu (como «espíritu subjetivo») sobre sí mismo, alienidad y exterioridad que, por lo tanto, ha de ser suprimida como tal en la subsiguiente negación-de-la-negación, la cual ya no es el ámbito al que pertenece el Estado, sino que es el «espíritu absoluto». Sin embargo, la posición del Estado como cumplimiento (esto es, momento de la negación-de-la-negación) de la

Sittlichkeit no es en absoluto ajena a la pretensión de recuperar no ciertamente la *pólis*, por lo tanto no recuperar en ningún sentido común, pero sí, en el sentido de la negación-de-la-negación, aquello que la *pólis* «solo inmediatamente» es. De hecho, la descripción hegeliana de la *pólis* griega encuentra allí los elementos contradictorios que aparecen en la génesis dialéctica del Estado, solo que allí, por así decir, embebidos en el elemento de la inmediatez, o sea, del «ser».

Vemos, pues, que también en Hegel la cuestión Grecia-Modernidad ilustra, o se ilustra con, aquello mismo que es precisamente el movimiento fundamental del pensamiento del pensador. Y no solo esto, sino que también vemos que la diferencia con respecto a Hölderlin en cuanto a Grecia-Modernidad responde exactamente a la diferencia en el modo de entender la relación ser-reflexión. Pues bien, esa diferencia tiene todavía, por parte de Hegel, otra consecuencia. La cuestión ser-reflexión, o el que la reflexión se autosuprime, eso es en Hegel el acontecer de lo absoluto, el uno-todo; por lo tanto, en la medida en que se pone en contacto con una distancia como Grecia-Modernidad, debe pretender ser el uno-todo del ámbito u horizonte en el cual esa distancia se instala, digamos: debe suministrar un sistema de «la» historia, de «la historia del mundo» (*Weltgeschichte*). De hecho la pretensión de un sistema de la *Weltgeschichte* es inherente desde el principio al idealismo; Fichte había formulado el primero, solo que en el de Fichte aún no tenía ningún papel central la cuestión Grecia-Modernidad. Hegel parte de esa cuestión, pero la exigencia de engastarla, tal como Hegel mismo la entiende, en un sistema de la *Weltgeschichte* provoca un cierto desquiciamiento del modelo con el cual se entiende en principio la propia cuestión Grecia-Modernidad; por ejemplo, ha de darse alguna expresión conceptual, y precisamente dentro del modelo ser-reflexión, a lo anterior a Grecia. Para ello se echa mano de que la inmediatez, es decir, Grecia, está de todos modos comprometida en la dialéctica; acontece como inmediatez en la medida en que se rompe; esto permite llevar la pura substancialidad (*sittliche Substanz*, substancialidad de usos, normas y leyes) a todavía más atrás, al «Oriente»[125]. Etc.

11.5. Nota final sobre el idealismo

Al final del primer capítulo que dedicamos al idealismo aparecía el término «nihilismo». Dijimos que, más allá de las particularidades en aquel momento determinadas por la aparición textual a la que se hacía referencia, la coincidencia no era casual. Ahora tenemos que aclarar esto. No es que el idealismo *en particular* sea nihilismo, sino que en cierta manera lo es *en cuanto* es la culminación de algo, quizá de la filosofía misma. Veámoslo.

En nuestros capítulos sobre Grecia habíamos descrito lo que allí llamábamos «el rasgo filosófico» del acontecer griego, la pretensión de decir aquello que siempre ya tiene lugar, de que resulte relevante el juego mismo que siempre ya se está jugando. Reiteradamente hemos tenido que recurrir, para designar la distancia que así se produce con respecto a aquello mismo en lo que se está y al juego mismo que se está jugando, a palabras griegas: *theoría, sképsis, eironeía, epokhé*. Se constituye, en virtud de esa pretensión y de esa distancia, algo así como un plano o nivel o esfera de la *theoría* (en este sentido). El cual plano o nivel o esfera, sin embargo, es nada, porque es distancia frente al juego mismo, no distancia dentro del juego. No es ir a otra parte, sino que se queda en distancia; no instalarse en alguna otra parte, sino distancia frente a la instalación misma. Por eso dijimos, por ejemplo a propósito de Platón, que es puro desarraigo; por eso todo lo que dijimos de que la tematización del *eîdos* solo tiene lugar para fracasar, etc.

Pues bien, por de pronto, de acuerdo con esto el idealismo es algo así como la filosofía absoluta en el sentido en que esa dimensión del desarraigo o de la *theoría* ha pasado a ser todo. Hemos insistido de diversas maneras en ello: aquello en lo que consiste ser pasa a ser ello mismo lo ente, la distancia frente al juego es ella misma el acontecer del juego, el

escepticismo «se consuma», es decir, se da él mismo su propio «con respecto a qué», la *theoría* o la *sképsis* pasa a ser ella misma la estructura y el acontecer de lo verdadero.

Ahora bien, eso que pasa a ser todo es aquello de lo que decíamos que su misma noción es ser nada, que el atender a ello es el puro desarraigo. Tampoco es casualidad el que el idealismo siga inmediatamente a aquel momento en el que, después de Grecia, más tajantemente se pone de manifiesto ese carácter de puro desarraigo que la *theoría* tiene, desarraigo que no es otra cosa que lo que hablando de Kant hemos llamado la «diferencia» o la «finitud», esto es, el carácter irreductiblemente *no* óntico de lo ontológico. La percepción de la diferencia comporta, en efecto, la pretensión de suprimirla, pues tal percepción es la del desarraigo, la de que se pierde pie en lo ente: contingencia, carácter nunca plenamente cierto del contenido; de donde la tendencia que ya habíamos encontrado siempre de nuevo desmentida en Kant y solo liberada en el idealismo, tendencia a suprimir la diferencia haciendo que el en-qué-consiste-ser sea él mismo lo ente. Pero, a la vez, suprimir la diferencia es que pase a ser todo aquello que por su misma noción es nada, y así ocurre que lo absoluto ciertamente acontece, pero solo en cuanto que se manifiesta a la vez como absolutamente no óntico, es decir, en su propia muerte.

Por un lado, es decir, unilateralmente, pero no erróneamente, se podrían contemplar los caminos de Schelling y de Hegel como sendos intentos de evitar objeciones como la de Jacobi, esto es, de salvar una substancialidad o, si se prefiere, de salvar a «Dios». Y hasta es instructivo considerarlo así, por el interés que tiene el encontrarse entonces con el otro lado de la cuestión: salvar la substancialidad quiere decir ni más ni menos que integrarla sin que quede nada fuera en el movimiento de la reflexión que se autosuprime; incluso la intuición intelectual de Schelling es en el fondo (si atendemos al argumento de Hölderlin) la reflexión, y en Hegel acontece substancialidad porque la reflexión misma se autosuprime; salvar a «Dios» es hacer que «muera», esto es, que deje atrás toda onticidad, toda substancialidad irreductible.

Lo que hablando de Hölderlin mencionamos como que Grecia acontece perdiéndose y que es su propio substraerse es lo mismo que otras veces

hemos llamado «el rasgo filosófico»; lo que se manifiesta en la filosofía solo se manifiesta porque a la vez se pierde; a esto hemos aludido con las palabras *theoría, sképsis, epokhé*. Vimos cómo la pérdida comporta que la cuestión del ser o del saber se traslade a cuestión de la verdad del enunciado, y vimos en qué sentido esto todavía no ha ocurrido en Platón y en Aristóteles y sí en cambio inmediatamente después, en el Helenismo; que la alternativa (la verdad o falsedad) esté en el enunciado hace —lo vimos en su momento— que, cuando la cuestión filosófica se plantea de nuevo desde el comienzo, sea la cuestión de la validez o legitimidad del enunciado, lo cual comporta —también lo vimos— que la noción de «aquello de lo que se trata» (*hypokeímenon, subiectum*), noción que en principio era la de lo ente, pase a designar el proceder *de iure* de la instancia enunciante; pues ciertamente todo enunciado lo es acerca de ese proceder; pero a la vez esto significa que aquello en lo que consiste el que algo sea o no sea (a saber, el proceder *de iure* de la instancia enunciante) pase a ser ello mismo lo ente (aquello de lo que se trata, *tò hypokeímenon*); por eso el que la dimensión del desarraigo, la *theoría*, la *sképsis*, eso de lo que dijimos que es nada, pase a ser todo, la supresión de la diferencia, coincide con que el uno-todo o lo absoluto así resultante deba ser pensado como sujeto. El sujeto es así él mismo la supresión de la diferencia, el que la reflexión se autosuprima, el que substancialidad acontezca solo en la autosupresión de la reflexión, por lo tanto el que «Dios» «muera». En todo caso, el destino de «Dios» era ya desde el principio «morir», pues la noción misma de «Dios», noción helenístico-cristiana, está esencialmente vinculada en el sentido que expusimos en 6.6 a lo específico del Helenismo frente a Grecia.

12. La filosofía postidealista

12.1. Corrientes postidealistas

Schopenhauer

> *Arthur Schopenhauer* vivió de 1788 a 1861. Sus obras principales son: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813) y, sobre todo, *El mundo como voluntad y representación* (1819). Wagner y el joven Nietzsche serán lectores entusiastas de Schopenhauer.

Si los ataques de Schopenhauer a Schelling y Hegel no son precisamente muy luminosos (porque no hay luz alguna en «cháchara», «bufonada», etc.), no salen mucho mejor parados los pensadores a los cuales Schopenhauer ensalza, porque, a todas luces, los malentiende. El punto de partida de Schopenhauer es lo que él llama «Kant»: la distinción entre el «fenómeno» y la «cosa en sí». El mundo, como fenómeno, es, según Schopenhauer, «mi representación», y, como tal, es una especie de ensueño (el «velo de Maya» del pensamiento hindú, al que Schopenhauer gusta de remitir), constituido según las formas del espacio y el tiempo, a las cuales se añade, como la única otra forma *a priori*, la *causalidad*; Schopenhauer amplía la noción de causalidad lo bastante para poder incluir en ella toda organización y síntesis de la multiplicidad que se da en el espacio y el tiempo; Schopenhauer, en efecto, admite cuatro formas del principio «de causalidad» (o «de razón suficiente»), correspondientes a cuatro clases de objetos: *a)* el principio de la causalidad *física* en el devenir, sucesión necesaria del efecto a la causa; *b)* el principio de la *ratio cognoscendi*, en virtud del cual la verdad de una conclusión sigue

necesariamente a la verdad de sus premisas; *c)* el principio de la *ratio essendi*, que establece la sucesión necesaria de las partes del espacio y del tiempo y es, por ello, el principio de la necesidad matemática (recuérdese que, para Kant, las verdades matemáticas no se obtienen por el análisis de conceptos, sino por construcción en la intuición, pero en la intuición pura); *d)* el principio de la razón suficiente del obrar, que hace depender toda acción de sus motivos. En el mundo como fenómeno, en el mundo alcanzable por el conocimiento, no hay eso que se llama *libertad,* sino que todo está causalmente (es decir: necesariamente) determinado.

Que el fenómeno es un ensueño, que la realidad verdadera está «más allá», quiere decir, del lado del sujeto, que el sujeto cognoscente mismo es solo una cierta realización de un oscuro fondo distinto; este fondo es aquello de lo que forman parte, según Schopenhauer, impulso, apetito, placer, dolor, en una palabra: es la *voluntad*. La voluntad no es solo la «vía de acceso» a la cosa en sí, sino que es ella misma la cosa en sí; porque, allí donde ya no se trata del fenómeno, allí han desaparecido las formas de espacio y tiempo y, con ellas, ha desaparecido toda individuación. El propio mundo como representación, el fenómeno, en todos sus grados, hasta llegar al hombre mismo, no es sino «objetivación» de la voluntad des-abismamiento de aquel abismo y, por lo tanto, un cierto falseamiento. Cada «grado» de lo «natural» (= fenoménico) —a saber: la materia (en la que la «fuerza» es la gravitación), lo orgánico, el hombre— es objetivación de lo mismo que se objetiva en cualquier otro grado, a saber: de la voluntad, y la diferencia reside solo en el «grado» de esa objetivación; todo determinado grado de objetivación de la voluntad —esto es: todo aquello que tiene lugar esencialmente en la objetivación de la voluntad— es, para Schopenhauer, *idea*, y esta es la interpretación schopenhaueriana de las «ideas» de «Platón». En el hombre, grado supremo, se distinguen voluntad y representación, y ello quiere decir que la voluntad se hace presente como tal para sí misma, esto es: la escisión de voluntad y representación presenta la voluntad como aquel fondo único que se disgrega «absurdamente» en la multiplicidad de las cosas. Y ¿por qué ese infinito pasar de una cosa a otra?; porque la voluntad es esencialmente vacía, no es voluntad de esto o aquello con lo cual pudiera «satisfacerse» (si lo fuese, entonces no sería

esencialmente voluntad, ya que solo provisionalmente —a saber: hasta su satisfacción— sería voluntad); por ello es a la vez desear siempre y no tener nada que desear, es a la vez insatisfacción y hastío. La voluntad no es nada más que interno desgarramiento, «dolor», el mundo es «el peor de los mundos posibles» y la vida es «un negocio que no cubre los gastos». Por ello, la autoconciencia de la voluntad no es otra cosa que la renuncia de la voluntad a sí misma. Tal autoconciencia tiene lugar allí donde una objetivación de la voluntad (= una «idea») es expresamente objetivada; esto no ocurre en el conocimiento, porque el conocimiento está siempre preso en la serie de este y aquel y el otro objeto, no pertenece a la objetivación como totalidad (= no corresponde a la idea, sino a las cosas); donde sí acontece es en el arte; a los diversos «grados» de la objetivación de la voluntad corresponden las diversas artes: la arquitectura (la objetivación en el modo de la materia) es el grado más bajo, a partir del cual la escultura, la pintura, la poesía, finalmente la tragedia, son consideradas en una gradación ascendente; la *música* es el arte por excelencia, porque lo que se objetiva en ella no es ya una idea, un grado de objetivación de la voluntad, sino la misma voluntad infinita.

Porque la autoconciencia de la voluntad es su propia renuncia a sí misma, por eso Schopenhauer entiende el arte como un «calmante» de la voluntad. Pero el arte es solo un acontecimiento determinado; cuando la renuncia de la voluntad a la voluntad se convierte en el tema mismo de la vida, esta es *ascetismo*.

Kierkegaard

Sören Kierkegaard (1813-1855) nació y murió en Copenhague. Estudió teología, pero no fue pastor. Escuchó a Schelling en Berlín y fue, por algún tiempo, un entusiasta de su pensamiento, del que luego se apartó. Enemigo del cristianismo oficial, fue él mismo —y conscientemente— más un teólogo cristiano que un filósofo.

Kierkegaard es el primer pensador que pone como tema de su pensamiento la *«existencia»* entendida como algo que le acontece precisamente al hombre, o, mejor, que *me* acontece *a mí*. Se dice que una piedra «existe»; pero en esto hay un uso inesencial del lenguaje, porque una piedra no es verdaderamente sujeto del existir; *ella* no «existe». Al hombre, en cambio, su propia existencia *le incumbe*, es él quien existe, quien *ha de* existir. Esto quiere decir que el existir es un «referirse» al propio existir, un incumbirle a uno su propia existencia; y en esa referencia al propio ser tiene lugar a la vez la referencia a todo aquello a lo que el existir es una referencia, esto es: a lo real (no «existente»). Dios mismo es lo real pura y simplemente, pero no el existente; esto último solo lo es el hombre; Dios, en efecto, no tiene que ocuparse de su existir, no «se ve en el caso de» existir.

La referencia a mi propio existir (referencia que es ella misma mi propio existir) es siempre referencia a una *posibilidad*, a un «poder ser». Mi referencia a mi propia existencia como a algo que yo *he de* «existir» es el que yo *puedo* hacer esto o aquello, el que *puede* ocurrirme esto o aquello. El existente cotidiano, que se mueve con arreglo al programa, o según las «circunstancias» que le llevan de un lado a otro como a una pelota, no adopta su «poder ser» precisamente como *«poder ser»*; y, por lo mismo, no toma él mismo sobre sí la responsabilidad de su existir, porque no experimenta la posibilidad precisamente como *posibilidad* y, por lo tanto, como a la vez *posibilidad de que no*. En cambio, el tomar sobre sí la responsabilidad de la propia existencia coloca al hombre en la situación en la que todo es pura posibilidad y, por lo tanto, *nada*. La condición del hombre que se hace cargo de su «poder ser…» como tal (esto es: como no «ser») es la *angustia*.

Por una parte, la angustia es el verdadero «ser sí mismo»; mas, por otra parte, la angustia es, por su misma naturaleza, huida ante la angustia y, a la vez y por lo mismo, denuncia de esa huida. Visto de otra manera: nadie puede absolutamente «mantener su existencia en el punto cero»; el existente siempre se ha decidido por algo y, al hacerlo así, ha dejado de lado la posibilidad como posibilidad. El fenómeno de que hablamos se deja entender así: tener siempre que decidir y, sin embargo, no tener nunca

ningún motivo absoluto para decidirse (nunca hay, en efecto, otra cosa que posibilidad, la cual es a la vez «posibilidad de que no»); haber decidido siempre, estar siempre en un camino determinado, y, por lo tanto, precisamente haber abandonado ese camino *como simplemente posible*, cuando, ciertamente, ese camino es, y de suyo sigue siendo, simplemente posible. De este modo, el propio «ser sí mismo» se nos aparece como solamente posibilidad y siempre posibilidad, por lo tanto como «no ser sí mismo», esto es: como *desesperación*.

Al caracterizar la existencia como posibilidad, no hemos hecho otra cosa que precisar su oposición frente a toda la realidad de lo real. En este sentido, el concepto de lo absolutamente otro frente al hombre, el concepto de la *realidad* absoluta, es el concepto de Dios, el cual es, por lo mismo, la noción de aquella realidad en la que no hay unilateralidad. La desesperación puede, pues, ser asumida como absoluta alteridad de Dios con respecto al existente. Mas, entonces, la existencia ha experimentado una inversión radical; la referencia de la existencia a sí misma, referencia que es la misma existencia, se ha trocado en referencia a Dios; y la referencia a Dios —puesto que Dios es la absoluta y firme realidad— ya no es desesperación, sino confianza. Esto no significa apelar *de* la angustia *a* la fe, porque, como hemos visto, solo por la angustia y la desesperación tiene lugar la relación a Dios; solo el que ha experimentado la angustia se ha conquistado el derecho a la fe, y solo en el claro «instante» de la angustia puede tener lugar especialmente la fe. La «fe» del cristiano oficial, seguro de sí mismo, no es fe, sino mentira. La verdadera fe sabe que ella (el que el hombre se encuentre inmediatamente ante Dios) es un absurdo, pero ha conquistado el derecho a admitir el absurdo, al sentir, en la angustia radical, que verdaderamente el absurdo tiene lugar; sabe que no puede saber que eso que ha recibido como mandato divino sea efectivamente mandato divino, que no puede aceptarlo en virtud de testimonios racionales ni históricos, pero tiene en tal sentido otro tipo de testimonio, ciertamente excepcional y que no se da en el «creyente» que llena las iglesias, a saber: la propia fuerza angustiosa con que tiene lugar en la existencia del caso la cuestión de si esa relación con Dios es o no verdadera, angustia que testimonia de que la fe es la verdad de esa existencia.

Comte

Auguste Comte (1798-1856) vivió la mayor parte de su vida en París. Su obra principal es el *Curso de filosofía positiva*.

Comte cree haber descubierto la «ley» según la cual toda rama del conocimiento pasa, a lo largo de la historia, por tres «estados» sucesivos: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo. En el estado teológico, el espíritu humano se representa los fenómenos como producidos por la acción de ciertos agentes sobrenaturales. Comte incluye en esto toda remisión a una «causa primera» o a un «fin último». En el estado metafísico, los agentes sobrenaturales son sustituidos por entidades abstractas. En el estado positivo, el espíritu humano ha renunciado a conocer un supuesto origen y destino del mundo, unas supuestas causas últimas, y se aplica a descubrir las *leyes* efectivas de los fenómenos. Comte cree descubrir la sucesión de los tres estados no solo en la historia, sino también en el desarrollo intelectual del individuo hasta su madurez.

Si bien algunas ramas del saber humano han llegado ya —cree Comte— al estado positivo, no ocurre así con la totalidad de la cultura, y a ello se debe el clima de anarquía reinante no solo en el orden intelectual, sino en la sociedad misma; en efecto, si imperase totalmente un determinado estado en la evolución del saber, también un determinado orden social sería plenamente vigente. En vista de esto, Comte considera como el primer interés de la humanidad el llegar a una organización coherente y total de la ciencia sobre la base de aquel estado en cuya adquisición la humanidad (lo quiera o no) está de hecho comprometida, a saber: el estado positivo.

La primera tarea, en orden a conseguir esta organización total, es la de hacer una «clasificación» de las ciencias que revele el efectivo orden de dependencia entre ellas, el cual es a la vez el orden de sucesión en el que las ciencias entran en el estado positivo. Ocuparán el primer lugar aquellas ciencias que versan sobre objetos más generales y más simples, los cuales están supuestos en los más particulares y más complejos. La ciencia de los

cuerpos inorgánicos («física inorgánica») tiene un objeto más general y más simple que la de los cuerpos orgánicos («física orgánica»); dentro de aquella, siguiendo también el orden de simplicidad y generalidad decreciente, habrá primero una «física celeste» (física de los cuerpos celestes) y, luego, una «física terrestre», la cual, a su vez, será (también por este orden) «física» propiamente dicha y «química»; por su parte la física orgánica será, en primer lugar, «física fisiológica» y, en segundo lugar, «física social». La «enciclopedia» de las ciencias quedará, pues, de menor a mayor complejidad, organizada así: Astronomía, Física, Química, Biología, Sociología. No están incluidas las matemáticas, porque no son ninguna ciencia particular, sino el fundamento de toda ciencia.

En el estado positivo, el espíritu humano se aplica a encontrar la ley efectivamente válida en los fenómenos. Un verdadero descubrimiento científico es aquella tesis que permite no dar una «causa» de este o aquel hecho, o de multitud de hechos, sino simplemente considerar una infinidad de fenómenos, a primera vista distintos entre sí, como *un solo* fenómeno; el ejemplo más brillante al respecto es el de la ley de gravitación de Newton; la explicación de un fenómeno ha de consistir en demostrar que ese fenómeno es un caso concreto de la validez de una fórmula de la que son también casos concretos infinidad de otros fenómenos. No se encuentra en la obra de Comte ninguna averiguación acerca de qué es lo que la propia actitud científica pone, como exigencia absoluta *a priori*, en su mismo modo de acoger la presencia de los fenómenos; por ello no es de extrañar que el término «positivismo» haya quedado para designar aquella actitud, de «atenerse a los hechos», que se cree libre de supuestos por el hecho de que, habiendo decretado la ausencia de supuestos, lo que en realidad ha prohibido es toda averiguación acerca de lo que hay supuesto en la misma neutral y objetiva presencia de los fenómenos, y lo que de este modo ha conseguido es que sus propios supuestos le permanezcan desconocidos, por lo tanto no criticados y, por lo tanto, pedestremente constituidos.

La única ciencia de la que Comte afirma expresamente que aún no se ha establecido como ciencia positiva, y de la que se considera el fundador, es la sociología, esto es: el estudio «positivo» de los fenómenos sociales. Para Comte, toda ciencia es *teoría*; expresamente excluye del sistema de la

ciencia las concretas aplicaciones técnicas; pero el sentido profundo de esto es —según el propio Comte— que no es este o aquel contenido de la ciencia, sino el sentido general de la ciencia misma, lo que es *dominio* de las cosas. Referido a la sociología, esto quiere decir que ella ha de convertirse en la base de un orden social sociocrático, es decir: en el que la sociología ha de constituir el elemento dirigente. Incluso la investigación científica ha de estar al servicio de «las verdaderas necesidades intelectuales del hombre», y la sociología es el tribunal que determina qué «necesidades» son «las verdaderas», y lo determina conforme al criterio de un necesario «progreso» como «perfeccionamiento» constante de la humanidad y «creciente predominio de las tendencias más nobles de nuestra naturaleza». La fórmula «ética» del positivismo es el «altruismo» («vivir para los demás»), esto es: el «amor a la humanidad». En ulteriores elaboraciones del propio Comte (particularmente en el «Sistema de política positiva») este «amor» se convierte en un *culto* a la humanidad, y la sociología en un sacerdocio.

«Derecha» e «izquierda» hegelianas. Feuerbach

En cuanto el concepto hegeliano de *Aufhebung* cae bajo la óptica del entendimiento común, contiene una ambigüedad, porque significa a la vez «conservar» y «superar», «llevar a cabo esencialmente» y «negar». Así, cuando los presuntos discípulos de Hegel trataron de fijar una postura (un «sí» o un «no») respecto a la religiosidad establecida, la posición que Hegel atribuía a la religión revelada en relación con el saber absoluto dio lugar a la escisión que uno de aquellos presuntos discípulos, David Friedrich Strauss, designó con los términos de «derecha» e «izquierda» hegeliana (el propio Strauss era de la «izquierda»). Asimismo, por lo que se refiere al Estado, su «glorificación» en la «Filosofía del derecho» de Hegel constituía a la vez una exigencia (la de que el Estado fuese efectivamente aquello que era «en la idea»), y, por lo tanto, una base de crítica del Estado existente.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) fue alumno de Hegel en Berlín; durante la mayor parte de su vida, permaneció al margen de los ambientes

universitarios. Sus principales obras son *La esencia del cristianismo* (1841) y *La esencia de la religión* (1843).

Feuerbach parte de la afirmación de que la unidad de lo infinito y lo finito, de la necesidad y la contingencia, de la inmutabilidad y el acontecer sensible, ha de realizarse no sobre la base de lo infinito, de la necesidad y de lo inmutable, sino sobre la base de lo finito, de lo contingente y de lo mudable; en otras palabras: lo que dice Feuerbach es que no se trata de la Razón absoluta, sino del hombre sensible en la totalidad de sus relaciones y necesidades materiales.

El hombre concreto es, ciertamente, algo finito, contingente, dependiente de la naturaleza; pero que lo *es* quiere decir (tratándose del hombre) que se siente como tal, y, sentirse como finito, eso solo lo puede un ente que es al mismo tiempo infinito; en efecto, el hombre, como «la especie humana», es el nato dominador de la tierra, cualquiera que sea el grado de ese dominio alcanzado en este o aquel momento o caso; el todo de lo ente es el ámbito de las posibilidades de la especie humana sensible, y no es más que en ese sentido; por lo tanto, el hombre es también infinito. La conciencia que el hombre tiene de su propio ser infinito es la conciencia de Dios, solo que a esa conciencia le permanece oculto su propio carácter de conciencia *de sí*; en otras palabras: el hombre religioso no se da cuenta de que es a sí mismo en cuanto infinito a quien adora, pero así es en verdad; y esto —según Feuerbach— lo dice, a su manera, la propia religión revelada, cuando pone como su propio centro el «misterio» del Dios-hombre.

12.2. Marx

Karl Marx vivió de 1818 a 1883. Su producción escrita abarca textos de muy diversos tipos. Algunos son escritos polémicos publicados en los primeros años de actividad, como *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* («Para la crítica de la filosofía hegeliana del derecho», 1844) o *Die heilige Familie* («La sagrada familia», 1845, en colaboración con Engels) o *Misère de la philosophie* («Miseria de la filosofía», 1847, en francés). Hay, por otra parte, borradores no publicados de por esos mismos años, de los que debemos citar dos bloques: el de los manuscritos conocidos como «de 1844» o «de París» o «económico-filosóficos», y el titulado «La ideología alemana» (1845-1846, en colaboración con Engels). Los dos bloques de manuscritos no publicados que acabamos de citar representan los primeros pasos de un proyecto que Marx seguiría solo y que cambiará considerablemente de aspecto en el curso de su lucha por realizarse; la situación en 1857-58 se documenta en el bloque de borradores que hoy se conoce como «Rasgos fundamentales (*Grundrisse*) de la crítica de la economía política». Con esto nos acercamos ya a la parte publicada de lo que había de ser la obra sistemática: en primer lugar se publican en 1859 dos capítulos con el título *Zur Kritik der politischen Ökonomie* («Para la crítica de la economía política»); todo lo que Marx publicaría del trabajo en cuestión aparece en primera edición en 1867 como primer tomo de la obra a la que se asignaba como título general *Das Kapital* («El capital») y como subtítulo *Kritik der politischen Ökonomie* («Crítica de la economía

política»), en segunda edición, con retoques y que es la última supervisada por Marx mismo, en 1872. Ciertas masas del material manuscrito perteneciente al proyecto global de *Das Kapital* que a la muerte de Marx quedó sin disponer para publicación fueron posteriormente publicadas, fundamentalmente en dos marcos editoriales: en primer lugar la publicación que hizo Engels de una parte de esos materiales como tomos segundo y tercero de *Das Kapital*, en segundo lugar lo publicado por Kautsky y después en ediciones más rigurosas con el título *Theorien über den Mehrwert* («Teorías sobre la plusvalía»). Por otra parte, hay, de casi todas las etapas de la trayectoria de Marx, textos que él no escribió como parte de su obra teórica propia, sino para que fuesen firmados por colectivos a los que estaba vinculado de algún modo; son textos a tener en cuenta con las matizaciones que hagan falta para cada uno de ellos. Algunos escritos, aun perteneciendo por una parte a la polémica de definiciones políticas del momento, son estrictamente de Marx y de evidente interés filosófico; es el caso de la llamada «Crítica del programa de Gotha».

La posición de Marx en sus primeros trabajos, posición que ciertamente no rectifica nunca, pero que solo en lo que tiene de aporía puede ayudar a entender el conjunto de su trayectoria, es la de pretender hacer algún uso (queda por ver cuál) de la noción hegeliana del movimiento dialéctico rechazando a la vez lo que al hablar de Hegel hemos designado como la autosuficiencia del concepto, esto es, negándose a aceptar que el ser tenga lugar *solo* como la autosupresión de la reflexión y asumiendo algo así como que, si todo está bien en la lógica de Hegel, entonces habrá quedado integrado en el modelo hegeliano el concepto de ser, mas no el ser. La crítica a Hegel tiene, pues, en principio un cierto tono schellingiano, aunque no es fácil encontrarle coincidencias positivas con Schelling y, por otra parte, es algo así como la noción hegeliana de dialéctica lo que Marx se esfuerza por mantener. Según lo que dijimos de Hegel, debe ser imposible la noción de dialéctica sin la autosuficiencia del concepto; y esta imposibilidad será lo que se ponga de manifiesto también en el desarrollo

de la obra de Marx, como vamos a ver. La creencia de que Marx habría desarrollado algo así como una «dialéctica materialista» o un «materialismo dialéctico» es errónea. En todo caso, la pretensión de referirse a un ser, por así decir, materialmente dado sitúa la totalidad del proyecto ya de entrada en el terreno de la «historia real»; y, puesto que en principio lo que se busca es una posición alternativa frente a Hegel, por lo tanto una posición asimismo total, la historia de la que se trata en principio es precisamente «la» historia, o sea, la *Weltgeschichte*. Esta no es algo a lo que se llegue en algún momento de la presentación dialéctica del uno-todo, sino que es de entrada el ámbito total de la «dialéctica». Si este proyecto tuviese en la obra de Marx otro papel que el de que en esa obra se revela fecundamente la inviabilidad del mismo, entonces habría dado lugar a un modelo del tipo del que a continuación esbozamos. La «fenomenología del espíritu» o la «experiencia de la conciencia» sería ahora la «historia real». En vez de «figuras de la conciencia» o «figuras de saber», habría configuraciones del conjunto o totalidad de las relaciones que constituyen la vida material, el habérselas materialmente con las cosas, o sea, habría lo que Marx llama «modos de producción», y de hecho encontramos la mención del modo de producción «moderno», el «feudal», el «antiguo» e incluso el «asiático». Y habría un cierto concepto, situado en el mismo nivel «material», de cómo es el movimiento de la interna «puesta a prueba» de cada figura, a saber: el modo de producción del caso impulsaría un desarrollo de las «fuerzas productivas materiales» que entraría en conflicto con el propio modo de producción, en el sentido de que las relaciones que constituyen el modo de producción serían, una vez instalado este, una traba para el desarrollo de las fuerzas productivas que él mismo en principio lanza. El modo de producción sería la «estructura económica», y esto debe entenderse a partir del uso de las palabras que a continuación delimitamos. Por «estructura» o «totalidad de relaciones» se entiende un complejo no empírico, sino construido idealmente, con elementos de naturaleza asimismo ideal, en el que estos elementos no están yuxtapuestos unos a otros, sino implicados unos en otros, todo ello de modo que el complejo contiene sus propias leyes de movimiento internas y sus propias posibilidades de variación. Una «estructura» se realiza en unos hechos; pues bien, estructura «económica»

es aquella tal que los hechos que la realizan son todos «materiales» entendiendo ahora por hechos «materiales» aquellos que «pueden y deben ser constatados con la exactitud propia de las ciencias de la naturaleza» y entendiendo por «las ciencias de la naturaleza» la física matemática. La «estructura económica» así entendida es el «modo de producción» y a él corresponde, a la vez que de él se distingue nítidamente, el «edificio» de «ideas» y «formas» que expresa cómo esa totalidad de relaciones (el modo de producción) se entiende a sí misma, es decir, no qué es, sino cómo ha de aparecer para sí misma, teniendo en cuenta que no puede aparecer para sí misma como una determinada figura, modo de producción o estructura económica, pues su carácter de «totalidad de relaciones» le confiere en cierta manera el derecho y la obligación de entenderse a sí misma como el todo.

De hecho, el modelo de *Weltgeschichte* que acabamos de esbozar aparece en la obra de Marx todavía en 1859, ciertamente sin ser desmentido, pero también sin desempeñar ya papel alguno en el contenido teórico de la obra y sí únicamente el papel de una información sobre la trayectoria intelectual del autor, información coherentemente incluida en un prólogo que no tiene, tampoco por lo demás, carácter teórico. Es este el papel al que quedan relegadas, a partir de ese momento, cualesquiera fórmulas del tipo *Weltgeschichte*, esto es, concepción global o general de «la» historia. El que así ocurra no es mero desplazamiento del interés central sino que tiene que ver con los términos en los que se produce el efectivo desarrollo del proyecto.

Volvamos sobre el concepto «modo de producción» o «estructura económica» en los términos en que lo hemos definido unas líneas más arriba. En el Marx de *El capital* es perfectamente claro que lo definido en esos términos no es universal alguno, sino algo que ocurre una sola vez y de lo que solo hay un caso. En efecto, que haya una «estructura» en el sentido fuerte de la palabra, es decir, en el que hemos definido, y que ella se realice íntegramente en hechos «materiales» en el sentido de esta palabra también definido unas líneas más arriba, es decir, que sea «económica» en el sentido igualmente allí definido, eso no es ninguna situación universalmente encontrable a lo largo y lo ancho de una *Weltgeschichte*, sino que es un

fenómeno único; el solo hecho de que haya eso, de que haya modo de producción y estructura económica en el sentido fuerte de ambas nociones, caracteriza ya suficientemente de qué modo de producción y de qué estructura económica se trata. Así las cosas, la relación entre los términos del sintagma «modo de producción moderno» pasa a ser distinta de lo que la sintaxis trivial sugiere; «modo de producción moderno» no es un caso particular de una noción universal que sería la de «modo de producción»; por el contrario, «modo de producción moderno» es la designación indivisible del fenómeno único del que se trata, y «modo de producción» es un ulterior abstracto; la justificación de que en la exposición figure este abstracto es ya solo la de que las referencias a cosas situadas fuera del ámbito «moderno» forman parte de un modo u otro de la construcción del «modo de producción moderno», o sea, no se trata de que poseamos un concepto universalmente aplicable, sino justamente de que no lo poseemos y por eso estamos abocados a emplear una extrapolación a la que no podemos dar el carácter de tesis. El proyecto de Marx ha pasado a ser el de una construcción del fenómeno «modo de producción moderno» a la que es esencial la consciencia explícita de que de ninguna manera podría hacerse lo homólogo para el «modo de producción feudal» o el «antiguo» u otro alguno. No hay, pues, ninguna fórmula universal para «la historia», y, por lo tanto, no hay «materialismo histórico». El único modo en el que una «historia del mundo» efectivamente acontece es a su vez un producto del fenómeno moderno; es, en efecto, que al modo-de-producción-moderno es inherente, como la propia construcción marxiana pone de manifiesto, el acceder a la universalidad; la «historia real» ya no es la *Weltgeschichte*; esta es, a lo sumo, un producto de aquella, y ya no es en general el ámbito del que se trata, sino a lo sumo algo que se produce.

En suma, lo que ha ocurrido es que el querer referirse a un ser no reductible al concepto ha obligado a prescindir de la totalidad. Habrá algo así como dialéctica, pero no la «totalidad de las figuras». Se expone una sola figura. El modo en que se la expone toma en efecto algo esencial de la noción del movimiento dialéctico o de la «experiencia» hegeliana, la deuda es incluso más esencial, como veremos, que la que había en el modelo de la sucesión de los «modos de producción» antes mencionado, pero se asume a

costa de renunciar al punto de vista de la «totalidad». Por de pronto, la figura que se describe no puede en modo alguno generarse mediante la «experiencia» (en sentido hegeliano) sobre una figura precedente. La construcción de la figura tiene, pues, una vertiente fáctica; se trata de algo con lo que en cierto modo nos encontramos. Pero no en el sentido de que se trate de una descripción de hechos. Es manifiestamente falso que Marx describa, por ejemplo, la sociedad de su tiempo. El trabajo de Marx es estrictamente constructivo a partir de algo que el pensador encuentra, pero que en ningún momento es un hecho empírico. En efecto, el que las cosas en general sean mercancías ¿en qué sentido podría ser un hecho empírico?; ¿habría que esperar a que *de facto* toda cosa se cambie por toda otra? En todo caso no es de eso de lo que se trata para Marx; el pensador simplemente percibe que eso, la *posibilidad en principio* de cambiarse por *cualquier* otra cosa con tal de que se cumplan ciertas proporciones cuantitativas, es rasgo constitutivo del ser-cosa de la cosa, o, si se prefiere decirlo así, constitutivo de la objetividad. El que lo sea solo en un ámbito determinado, particularidad a la que alude lo de «moderno», no quiere decir que se trate de ontología particular, porque no se trata de un ámbito frente al cual se establezcan otros; solo se trata de que entretanto han ocurrido el concepto de *Weltgeschichte* (Fichte, Hegel) y la quiebra del mismo (Marx), o, si se prefiere decirlo así, un cierto, aunque muy limitado, reconocimiento de la finitud en el sentido de que el marco ontológico que podemos reconocer no va más allá de cierto punto y de que no podemos tener con respecto a ese marco otra distancia que la estrictamente implicada en el hecho mismo de reconocerlo, o sea, una vez más la distancia fenomenológica o *theoría* o *sképsis*, con la particularidad de que Marx no llega a traducir esa finitud y esa distancia «para poder asumir lo propio» en un diálogo con un «otro» esencial (como sí hace Hölderlin).

La exposición de Marx es, pues, la construcción de una sola y única figura a partir de la posición inicial de la noción de un sistema en el que las cosas en general son mercancías. En primer lugar Marx demuestra que un sistema así implica que en cada momento haya una determinación «objetiva», esto es, independiente de este o aquel acto particular de intercambio *de facto*, de cuál es la relación cuantitativa en que cada cosa se

cambia contra cada otra cosa, y que esto solo es posible si hay una magnitud que se encuentra en todas las cosas, simplemente en cantidades diferentes, y demuestra también que esa magnitud se constituye por cuanto el sistema mismo efectúa la operación consistente en tomar todo el trabajo (mediación para la disponibilidad de las cosas) que tiene lugar en él como uno solo del que solo hay cantidades diversas, es decir, por cuanto opera la abstracción del «trabajo abstracto». Pero también demuestra que es esencial al sistema el que la cantidad de tal «trabajo abstracto» que hay en cada mercancía no se manifieste en el propio funcionamiento del sistema como cantidad de trabajo abstracto, sino solo mediante las relaciones cuantitativas de cambio entre unas y otras mercancías, y que la universalidad de esas relaciones de cambio solo es posible si del conjunto de las mercancías se segrega una con la función de que los valores-de-cambio de todas las mercancías se expresen en cantidades de esa única; la mercancía así segregada es lo que en principio se llama «dinero», y Marx demuestra a continuación que, para que en efecto haya una universalidad de las relaciones de cambio y, por lo tanto, de la cambiabilidad por dinero, es preciso que el dinero mismo se cambie indirectamente por más dinero (esto es, que el dinero sea «capital»); ahora bien, esto no es posible si simplemente se cambia dinero por mercancía y a continuación mercancía por dinero, pues de la exigencia de una determinación «objetiva» de las relaciones de cambio se sigue que estructuralmente la cantidad de dinero inicial y la final habrían de ser entonces la misma; es preciso, pues, que haya algo distinto de simplemente vender la mercancía que se compra, y algo distinto de venderla es usarla; pero una mercancía cuyo uso dé lugar a valor-de-cambio en cantidad eventualmente distinta de su propio valor-de-cambio, dado que el valor-de-cambio reside estructuralmente en el trabajo abstracto, no puede ser otra que la propia capacidad-de-trabajo o fuerza-de-trabajo. Son obvias las razones por las que no podemos seguir aquí con el intento de hacer una especie de veloz resumen de la construcción marxiana, como tampoco el que hemos hecho en las líneas inmediatamente precedentes sirve para otra cosa que para comunicar la idea general de que hay en efecto un proceso de esa índole y destacar en él algunos rasgos. Un primer rasgo a señalar es que, partiendo de la noción de un sistema en el

que las cosas en general son mercancías, Marx demuestra con todo rigor que un sistema así no puede sino ser uno en el que hay dinero, capital y compra-venta de fuerza de trabajo (es decir: trabajo asalariado). Con lo cual ocurre en efecto que no se están describiendo hechos, sino produciendo una estructura, en el sentido fuerte que antes atribuimos a la palabra «estructura». Más detalladamente, lo que se está estableciendo se llama la «estructura económica de la sociedad moderna», pero a la vez se está excluyendo que, en el mencionado sentido fuerte, pueda haber «estructura económica» «de» algún otro ámbito histórico que la «sociedad moderna» e incluso que pueda haber «estructura» en sentido fuerte sin que ella sea del tipo que hemos definido como «económica». También se llama, y al respecto valen las mismas matizaciones, la «ley económica de la sociedad moderna». O simplemente la «sociedad moderna». O la *«bürgerliche Gesellschaft»* («sociedad civil»). O «el modo de producción moderno». O, en virtud de lo que se demuestra en aquel tramo de la construcción cuyos pasos fundamentales hemos mencionado unas líneas más arriba, «el modo de producción capitalista».

Hemos dicho que, aun describiéndose una única figura, la apelación al concepto hegeliano de «experiencia» es más real ahora que en el modelo de la sucesión de los «modos de producción». Ello reside en que el concepto hegeliano exige que sea la propia figura examinada la que comporte el patrón de medida del poner a prueba y precisamente en el sentido de que la figura de saber examinada, aun sin saber que lo hace, diferencia, frente a ella misma considerada como lo verdadero, un «en qué consiste la verdad» y, desde el momento en que hay esta diferencia, hegelianamente ya está dicho que lo en principio verdadero quedará desautorizado por el comparecer de su en-qué-consiste-la-verdad en el sentido de que a este era inherente no aparecer como el «en qué consiste la verdad» de aquel saber precisamente, sino como un «en sí». En el modelo antes mencionado de la sucesión de los «modos de producción», aun cuando nos empeñásemos en verlo desde el concepto hegeliano de experiencia, o sea, de dialéctica, difícilmente podríamos encontrar que la figura comporta ella misma el patrón de medida del poner-a-prueba, pues el «desarrollo de las fuerzas productivas» aparece como un mismo concepto para todas las «figuras» y,

en cambio, lo que cada figura (cada modo de producción) segrega como diferente de ella misma es un «edificio de ideas y formas» al que el modelo en cuestión no atribuye papel esencial en la puesta a prueba de la figura misma que lo comporta. Por el contrario, desde el momento en que el proyecto de Marx llega a ser el del examen de una única figura, efectuado de un modo que precisamente lleva consigo la renuncia a cualquier serie genética de las figuras, la contrapartida es que el examen de esa única figura se hace de manera que comporta efectivamente la proyección de un patrón de medida y el poner a prueba se piensa precisamente en relación con ese patrón de medida, el cual ciertamente incluye como uno de sus aspectos el «desarrollo de las fuerzas productivas», pero concebido dentro de algo más amplio y radical, que constituye el substitutivo fuerte de aquello del «edificio de ideas y formas»; decimos «substitutivo fuerte» en dos sentidos a la vez: en primer lugar en el de que, frente a la vaguedad del concepto substituido, se trata ahora de algo que puede ser establecido rigurosamente y de lo cual puede hacerse ver también rigurosamente, a partir de la «estructura económica», cómo ello es en efecto el concepto de la verdad que la estructura económica comporta, cómo para la propia estructura económica tiene que ser un «en sí», etc.; y, en segundo lugar, también «fuerte» en el sentido de que, a diferencia de lo que ocurría con el «edificio de ideas y formas», de lo que ahora se establece puede hacerse ver cómo ello y precisamente ello es el patrón de medida en la puesta a prueba de la figura. Indicaremos muy someramente los pasos por los que ocurre todo esto en el Marx de *El capital*.

A lo que la figura pone como su «en qué consiste la verdad» es inherente, según hemos dicho, el que ello no aparece para la figura misma como su propio «en qué consiste la verdad», sino como «en sí». Esta diferencia entre el punto de vista de la propia figura y el de la *sképsis* o *theoría* con respecto a ella, o sea, el de «nosotros», apareció ya de hecho en las pocas líneas que dedicamos a indicar el rumbo del análisis marxiano de la «sociedad moderna». Dijimos, en efecto, que el operar de esa estructura ha referido siempre ya las cosas a cantidades de una única magnitud, que esta es el «trabajo abstracto» o «trabajo igual», y que, a la vez, a esta reducción es inherente el que ella no se expresa sino en el modo de las

relaciones de cambio de unas cosas con otras, es decir, no se expresa directamente en términos de cantidades de trabajo igual, sino en términos de cantidades de unas mercancías y cantidades de otras mercancías. Dicho de otra manera: la sociedad moderna asume que las cosas son remisibles a cantidades de una única magnitud, pero no asume eso como una asunción suya, de la sociedad moderna, sino como algo que ha de poder hacerse con las cosas, por lo tanto como algo cuyas implicaciones son supuestos acerca del ser de las cosas. Así, si el que las cosas sean remisibles a cantidades de una misma magnitud comporta no ciertamente que las cosas sean cantidades de una misma magnitud, pero sí que sean matemáticamente tratables, calculables, ocurrirá que esta calculabilidad y sus consecuencias será considerada como inherente al ser de las cosas; este estará constituido, pues, por la calculabilidad, o sea, por la racionalidad científico-técnica. Nos encontramos aquí con la peculiar fundamentación marxiana de cierto rasgo de la Edad Moderna con el cual ya nos hemos encontrado (desde 8.2) varias veces.

Veamos ahora lo mismo desde otro ángulo. A la figura de la que se trata, a la «estructura económica», es inherente la abstracción del «trabajo abstracto» o «trabajo igual», esto es, la eliminación (reducción a lo accidental) de las diferencias cualitativas entre los trabajos; ese rasgo es asumido por la figura misma como inherente al ser de las cosas, en este caso, pues, como postulado de la «igualdad de los hombres», que es la noción fundamental del «derecho». Tal postulado de igualdad implica considerar toda diferencia, y por lo tanto todo contenido, como accidental, como algo esencialmente ajeno; todo contenido es cosa o posibilidad de cosa y frente a él la relación consiste en la posibilidad de alienarlo, relación que llamamos «propiedad» y que es el tipo básico de relación jurídica con cosas. Ciertamente, lo que con esto de alguna manera se está diciendo es que toda cosa es mercancía, que la mercancía es «llevada al mercado» y que la relación de quien la lleva al mercado con ella es distinta tanto de la producción como del consumo como de cualquier otra relación «natural» o conjunto de relaciones materiales; pero es esencial el que todo esto se exprese en términos que hablan no de la estructura misma, sino del ser de las cosas. Sigamos. De la igualdad y de la consiguiente alienabilidad de los

contenidos se sigue el concepto de la libertad civil. La igualdad y la libertad implican la existencia de un sistema de garantías, el cual a su vez exige una fuerza material que efectivamente garantice. Etc. La construcción puede seguir hasta presentar todos los rasgos de lo que Marx llama la «república democrática».

La racionalidad científico-técnica y la república democrática son los dos aspectos de lo que la sociedad moderna proyecta como su concepto de la verdad. El que expresen exigencias estructurales y las expresen como aspectos de «la naturaleza de las cosas» no quiere decir que sean «mentira», pues no hay otra «naturaleza de las cosas» que precisamente ese carácter que la figura tiene de proyectar como un «en sí» su propio «en qué consiste la verdad». Así, por ejemplo, Marx no piensa que las libertades civiles sean un engaño, ni mucho menos piensa que haya otras libertades que fuesen, esas sí, las «verdaderas», frente a las «abstractas» y «formales». Las libertades civiles y políticas siempre son abstractas y formales, pues implican no consideración de contenidos; de otro modo no serían libertades.

Ese «en qué consiste la verdad» propio de la sociedad moderna será ahora, de acuerdo con el planteamiento, el patrón de medida de la puesta-a-prueba de esa misma sociedad. Ocurre entonces por de pronto lo siguiente:

La estructura pone como parte de su concepto de la verdad el postulado de igualdad, base del derecho. Ciertamente ni ese postulado ni ninguna otra cosa exige que los hombres sean «realmente» iguales. El problema no es que la estructura, la misma que segrega el postulado de igualdad, no haga «realmente» iguales a los hombres; el problema es que comporta estructuralmente una determinada y central desigualdad, pues el análisis marxiano de la estructura ha mostrado que solo puede ser sistema en el que las cosas en general son mercancías aquel en el que una parte de los participantes posea mercancías y otra no, pues ha mostrado que el sistema solo es posible sobre la base de que haya una masa de participantes cuya aportación al mercado no es otra que su propia fuerza de trabajo. No por ello la libertad civil tiene que ser falsa, ni hasta aquí se ha visto nada por lo que tenga que ser restringida; lo que ocurre es que cada ejercicio de la libertad requiere contenidos, los contenidos son cosas, es decir, mercancías, y la estructura solo funciona sobre la base de una muy determinada

desigualdad en la posesión de las mismas. Sucede entonces que el Estado, ciertamente, defiende el derecho de todos por igual, pero el derecho de todos por igual solo tiene lugar en cuanto proyectado por una estructura que exige una muy determinada desigualdad en cuanto a si se está o no en situación de hacer uso del derecho. Con lo cual la garantía material que el Estado debe representar para el derecho de todos por igual no sería tal garantía si en efecto el Estado mismo fuese de todos por igual; el Estado basado en el sufragio universal y las libertades de comunicación (que están implicadas en el sufragio universal y a su vez lo implican) puede no resultar fiable en el cumplimiento de sus funciones; de esta contradicción resulta —ahora sí— que los derechos y libertades que constituyen la forma jurídico-política «república democrática» solo son reconocidos bajo ciertas cláusulas de salvaguarda y el Estado de todos es a la vez siempre un aparato separado que escapa en una u otra medida al control democrático. Entre que la sociedad moderna necesita de la república democrática, porque lo que la república democrática expresa son asunciones efectivamente inherentes al funcionamiento de la estructura, y que la sociedad moderna tiene que ponerse en guardia contra eso mismo que ella necesita, no hay según Marx «síntesis» alguna; solo arreglos coyunturales.

De manera similar por lo que se refiere a la racionalidad científico-técnica. Aquí tiene su lugar algo que de algún modo reinterpreta lo que en el modelo de la sucesión de los «modos de producción» aparecía como el «desarrollo de las fuerzas productivas», solo que allí eso aparecía como una especie de ley general de «la» historia, mientras que ahora se trata de algo esencial a la sociedad moderna. Hemos visto ya en qué sentido el concepto de la verdad propio de esta figura postula la calculabilidad como inherente al ser de las cosas. Y en capítulos precedentes de este libro, aunque no fuese hablando de Marx, ha quedado clara la relación entre calculabilidad y productibilidad o, si se prefiere, dominabilidad; lo que se nos está diciendo, pues, es que al concepto de la verdad propio de la sociedad moderna le es inherente el postulado de que no hay límite absoluto a la productibilidad o productibilidad-suprimibilidad o dominabilidad de las cosas. Sin embargo, el propio examen marxiano de la estructura pone de manifiesto tanto la necesidad que, en efecto, el modo de producción moderno tiene de lanzar el

efectivo incremento de esa dominabilidad, la racionalización científico-técnica, como también el modo, asimismo estructural, en que esa misma racionalización tiene que ser frenada para que la estructura económica no se vea amenazada.

Pues bien, la puesta-a-prueba de la figura considerada, puesta-a-prueba en la que el patrón de medida está constituido —recordémoslo— por ese «en qué consiste la verdad», propio de la sociedad moderna misma, del que son elementos la racionalidad científico-técnica y la forma jurídico-política de la «república democrática», no consiste en los razonamientos esbozados o aludidos en las palabras precedentes, aunque esos razonamientos sean parte indispensable de la puesta-a-prueba. Esta, de acuerdo con el carácter general del planteamiento marxiano, se sitúa en el terreno de la «historia real». La puesta-a-prueba consiste en lo siguiente: aquella humanidad que, estando esencialmente marcada por la sociedad moderna y, consiguientemente, por la racionalidad científico-técnica y la democracia política, a la vez no tiene qué perder en que esas marcas se desarrollen con toda consecuencia, esto es, la clase de aquellos cuya aportación al mercado es su propia fuerza de trabajo, se pone a la tarea de hacer efectivas esas marcas del concepto de la verdad de la propia sociedad moderna. El carácter negativo de la puesta-a-prueba está en que, como se desprende de lo dicho, tal tarea solo podrá realizarse desarticulando la propia estructura económica que proyectó como concepto de la verdad esas marcas. Aquí desempeña de nuevo un papel el que solo la sociedad moderna sea una «estructura económica» en el sentido arriba definido de estas palabras; pues solo porque la estructura se realiza en datos «materiales, esto es, que pueden y deben ser constatados con la exactitud propia de las ciencias de la naturaleza», solo por eso tiene sentido actuar de manera consciente y planificada sobre esos datos con el fin de desmontar la estructura. Así, pues, la forma política del poder revolucionario es la república democrática; su programa «económico» es hacer efectiva la calculabilidad, o sea, es la total transparencia y unicidad del aparato productivo; este programa no puede llevarse adelante si no es precisamente con aquella forma política, y viceversa; y ambas cosas no son posibles si no es a escala mundial, es decir,

ahora sí se trata de *Weltgeschichte*, pero solo porque la propia sociedad moderna la ha producido.

La operación revolucionaria a la que acabamos de referirnos se realiza toda ella, pues, con criterios producidos como propios por la sociedad moderna misma, y los agentes que realizan tal operación lo hacen desde su condición (única en la que tienen lugar) de momentos estructurales de esa misma sociedad. Cierto que, si la operación llega a estar totalmente realizada, entonces ya no hay estructura económica, o sea, ya no hay sociedad moderna, y, por lo tanto, a lo que haya a partir de ahí no cabe ya referirse con ninguna de las categorías que solo se han definido rigurosamente en el examen de esa figura, categorías que son todas las que se han definido rigurosamente; por lo mismo, ahí termina también el proyecto; este no va más allá de la sociedad moderna; solo reconoce internamente la finitud de ella. Dicho en términos que hemos empleado varias veces en este libro, la sociedad moderna es ahora «el juego» y la revolución es la *theoría* o la *sképsis*; esta no se sitúa en ninguna otra parte, es simplemente la distancia que hay en el hecho de reconocer el juego como tal. Por otra parte, para Marx, la revolución no es en absoluto «inevitable». Cierto que, en cualquier caso, la sociedad moderna no durará siempre, por la trivialidad de que nada hay que dure siempre; pero la sociedad moderna puede desaparecer de manera «tonta», es decir, de cualquiera de las infinitas maneras que constituirían por relación a la sociedad moderna eso que hablando de Hegel hemos llamado «negación abstracta». La revolución, en cambio, es la negación *propia* de la sociedad moderna y, como tal, su única posible «conservación». Con ello retornamos a la consideración central de hasta qué punto hay en Marx «dialéctica» o «experiencia» en sentido hegeliano; hemos dicho que la puesta-a-prueba de la figura se concibe en los términos de la «experiencia» hegeliana, pero que un elemento crítico presente desde el principio en la posición de Marx hace que solo se puedan mantener esos términos en la medida en que a la vez se renuncia al punto de vista de la totalidad, del uno-todo y, por lo tanto, de la serie de las figuras; hemos visto ya cómo esto ocurría en el sentido de que la figura examinada no se generaba a partir de alguna anterior; ahora acabamos de ver que tampoco la «experiencia» «sobre» esa figura genera figura nueva alguna.

12.3. Nietzsche

Friedrich Wilhelm Nietzsche vivió de 1844 a 1900. Su actividad intelectual se orientó tempranamente hacia la filología clásica, campo en el que tuvo un fulgurante ascenso académico y en el que fue profesor de universidad desde 1869, retirándose en 1879 por motivos de salud. Su primera obra filosófica importante aparece en 1872 con el título *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* («El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música»); en una ulterior edición de 1886, el título será *Die Geburt del Tragödie, oder: Griechentum und Pessimismus* («El nacimiento de la tragedia, o: Helenidad y pesimismo»). De 1873 es el escrito (que no publicó) «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral». En 1873-1876 aparecen sucesivamente las cuatro *Unzeitgemässe Betrachtungen* («Consideraciones intempestivas»), cuyos títulos son *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* («David Strauss, el confesor y el escritor», 1873), *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* («Del provecho y daño de la historia [historiografía] para la vida», 1874), *Schopenhauer als Erzieher* («Schopenhauer como educador», 1874) y *Richard Wagner in Bayreuth* («Richard Wagner en Bayreuth», 1876). En 1878 aparece *Menschliches, Allzumenschliches; Ein Buch für freie Geister* («Humano, demasiado humano; Un libro para espíritus libres»). En 1879, con el carácter de «apéndice» a *Humano, demasiado humano*, aparece *Vermischte Meinungen und Sprüche* («Opiniones y sentencias varias»), que, junto con *Der Wanderer und sein Schatten* («El viajero y su sombra»), aparecido este en 1880, pasará a

constituir el segundo tomo de *Humano demasiado humano* en ulterior edición. En 1881, *Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile* («Aurora, Pensamientos sobre los prejuicios morales»). En 1882, *Die fröhliche Wissenschaft* («La gaya ciencia»), a cuyo título en edición ulterior se añadirá el paréntesis *«(“la gaya scienza”)»*. En 1883 aparecen las dos primeras partes de *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen* («Así habló Zaratustra, Un libro para todos y para ninguno»), en 1884 la tercera, y en 1885 se imprime en privado la cuarta. En 1886, *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* («Más allá del bien y el mal, Preludio de una filosofía del porvenir»). En 1887, *Zur Generalogie der Moral, Eine Streitschrift* («Para la genealogía de la moral, Un escrito polémico»). En 1888, *Der Fall Wagner, Ein Musikanten-Problem* («El caso Wagner, Un problema para músicos»). En 1889, año en cuyos comienzos termina la vida lúcida de Nietzsche, *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* («Crepúsculo de los ídolos, o: Cómo se filosofa con el martillo»); de lo que Nietzsche deja entonces preparado para la imprenta saldrán: *Dionysos-Dithyramben* («Ditirambos de Dioniso»), *Der Antichrist, Fluch auf das Christentum* («El anticristo, Maldición al cristianismo»); *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen* («Nietzsche contra Wagner, Documentos de un psicólogo») y *Ecce homo, Wie man wird, was man ist* («Ecce homo, Cómo se llega a ser lo que se es»). Hay, por otra parte, un amplio y substancioso legado manuscrito.

12.3.1. El nacimiento de la tragedia

La obra filosófica de Nietzsche se abre con el libro *El nacimiento de la tragedia*. El título se refiere a la tragedia griega y allí ciertamente se habla del nacimiento de ese género literario. Ahora bien, que la tragedia es un género poético verdadero comporta que no puede haber contradicción entre que se trate de la tragedia y que de lo que se trate sea de aquello de lo que

siempre trata la filosofía. La «tragedia» es el ser mismo, y solo por eso un género poético esencial es precisamente la tragedia. La cuestión del «nacimiento» es, pues, ambas cosas a la vez: cómo nace la tragedia y cómo tiene lugar ser. Nietzsche aborda esa cuestión con conceptos que ha tomado de Schopenhauer (de quien, cuando escribe ese libro, aún se considera discípulo) y, por lo tanto, de lo que Schopenhauer llama «Kant» y Nietzsche no distingue de Kant.

No es, sin embargo, referencia de Nietzsche a Kant, sino empleo nuestro de una noción kantiana para exponer a Nietzsche, el que ahora recordemos que, según Kant, lo bello es figura, «representación, no cosa». Nietzsche habla de la «representación» como «ensueño», y en Nietzsche ese ensueño, que es lo propio del arte, está en la base de toda determinación y figura, incluso de aquella, para Nietzsche esencialmente ulterior, que sí es cosa en el sentido del filosofema kantiano citado, es decir, incluso de la determinación y representación «objetiva» de la ciencia. Lo objetivo de la ciencia es esencialmente posterior al «ensueño» porque es el producto de algo así como una convención que fija, y el sentido de esa convención es lograr que no aflore nada de lo que constituye la verdadera naturaleza del ensueño. Tal verdadera naturaleza, según Nietzsche, es que el ensueño está a su vez fundado en la contraposición a algo, como enseguida vamos a ver.

El ensueño es en general la figura, la forma, el *eîdos*, la presencia, la medida, el brillo, el aparecer; todo eso es lo que designa Nietzsche con el nombre de Apolo. Al ensueño contrapone Nietzsche la «embriaguez», el torrente que disuelve y sobrepasa toda medida, la supresión del «principio de individuación», el frenesí; esto es lo que designa con el nombre de Dioniso.

Nietszche identifica ciertamente lo dionisíaco con horror y tormento. Sin embargo, la asunción de ello no es renuncia ni huida, en primer lugar porque, a diferencia de todo gozo «por» esto o aquello y de todo terror y horror «por» esto o aquello, el gozo y el horror como fondo de todas las cosas son simplemente dos nombres de lo mismo, a saber, la ruptura de la medida, el perder pie. En Nietzsche, incluso en el joven Nietzsche, que se cree discípulo de Schopenhauer, no se trata de renuncia ni de huida, sino precisamente de soportar y ser-capaz-de; lo que ocurre es que soportar y

ser-capaz-de quiere decir precisamente tra-ducir en figura, en medida, ciertamente en medida a la que es esencial disolverse, pero en todo caso en medida y figura, y eso es lo apolíneo. Y toda medida, presencia, figura, forma tiene su origen en esa capacidad de soportar el horror; no es algo de lo que se echa mano con ese fin, sino algo que surge ahí; y solo es apolíneo mientras sigue estando en ese su origen, y solo entonces es arte. Cuando, por el contrario, la figura se ha desvinculado de ese momento originario, entonces ya no se trata de lo apolíneo, sino de lo «objetivo», ya no es arte, sino ciencia y/o moral, ya no ensueño, sino «realidad».

Si en la comparación de unas formas de arte con otras se puede a veces situar de un lado lo apolíneo y del otro lo dionisíaco, esto, sin embargo, nunca significa que alguno de esos dos elementos pueda darse sin el otro. El arte es la misma contraposición y esencial copertenencia. Podemos incluso decir con mayor exactitud: el arte es lo apolíneo; pues Nietzsche no duda de que el arte es precisamente figura, forma; lo que dice es que la figura y la forma tienen su origen en eso que hemos descrito, y solo mientras son figura y forma en ese elemento originario son arte, son figura y forma bellas. Consiguientemente hay también un sentido en el que podemos decir: el arte es lo dionisíaco, a saber: el sentido de que lo dionisíaco solo tiene lugar, solo es, plasmándose en figura, ciertamente en figura a la que es esencial disolverse, escaparse, pero es que la figura a la que no es esencial esto, la figura efectivamente fijable, tampoco es lo apolíneo ni es arte, sino que es lo objetivo y es ciencia. La presencia de lo dionisíaco, puesto que es presencia, es lo apolíneo, y esa es la presencia originaria y es en el arte donde tiene lugar.

Una vez más, Grecia es interpretada como el mundo de la belleza y del arte. El modo en el que esto se hace confirma e ilustra lo que hemos dicho sobre la copertenencia de lo apolíneo y lo dionisíaco. Si Grecia es el mundo de la medida, el mundo apolíneo, ello se debe a la capacidad, constitutiva de aquel mundo, de no dar la espalda a nada de lo terrible. Por eso es carácter de lo griego el que nada está excluido del ámbito de la medida, la claridad y la belleza; el Olimpo no conoce exclusiones; nada queda fuera como pecado o similar. El sentido griego de la medida y la forma es la otra cara de todo aquello que aflora en la literatura griega como testimonio de

una experiencia del terror de la existencia tan sin concesiones que no se deja cazar en ninguna expresión *ad hoc*.

El modelo mismo de lo apolíneo es la epopeya homérica; ya sabemos que ello no podría ser de otra manera que porque lo dionisíaco es su fondo. En todo caso, el recuerdo de que eso, lo apolíneo, tiene por fondo lo dionisíaco viene, en la visión que Nietzsche tiene de la historia de la poesía griega, de la mano de la «lírica»; Nietzsche recuerda al respecto la vinculación de la «lírica» con la música[126]. ¿Por qué es la tragedia el género en el que Nietzsche centra su atención? Lo es porque la tragedia no solo es por el hecho de ser arte la contraposición de los dos elementos, sino que expresa esa contraposición en su propia estructura, e incluso en aquello que, no tanto por interés en el origen de hecho como por la medida en que así pueda aclararse la estructura, podemos considerar como el probable modo en que la tragedia nació, a saber, a partir de una particular variante de la lírica coral y por el hecho de que del coro se separan unos actores. Lo que importa no es origen de hecho, sino el que la tragedia sigue siendo eso: que de un fondo lírico-musical se destaca una figura, un elemento escénico. La figura se produce porque el terror es efectivamente soportado. Porque el coro siente el horror, por eso «sueña» la representación. No ocurre que el coro sufra porque ve lo que sucede en la escena, sino que el coro se representa ese acontecer escénico porque solo así consigue traducir a figura, esto es, soportar, el sufrimiento que el ser es.

Nietzsche nunca retirará ni rechazará lo esencial de *El nacimiento de la tragedia*. Su obra posterior comporta (lo veremos) una vía de reinterpretación más radical (también más comprometedora) de la contraposición de lo apolíneo y lo dionisíaco. También su obra posterior contendrá el rechazo de aquel aspecto que hasta aquí no hemos mencionado y que ya en *El nacimiento de la tragedia* el hermeneuta tiene que percibir como algo forzado, aunque ciertamente defendido por el autor, a saber, la referencia de la relación de lo apolíneo y lo dionisíaco a la que hay en el drama musical de Wagner entre lo figurativo (incluida la palabra) y la orquesta. El propio Nietszche atribuye las insuficiencias y equívocos de *El nacimiento de la tragedia* a su dependencia con respecto a fórmulas schopenhauerianas.

12.3.2. El nihilismo

A propósito del idealismo hubimos de plantear ya la cuestión del «nihilismo». Recordemos que la palabra asumía, por primera vez en la historia de la filosofía, un protagonismo en pluma de Jacobi frente a Fichte (cf. 11.1.6) y que sobre ella volvíamos en observación final al conjunto del idealismo (11.5) en términos que ahora recogemos así:

Lo que ya desde Grecia (cf. 1, etc.) llamábamos el «rasgo filosófico» es una distancia con respecto a, o pérdida o ruptura o detención de, a saber, del juego mismo, por lo tanto una pérdida del suelo, un «fuera de» que no es «en otra parte», sino carencia de lugar, «en ninguna parte». El rasgo filosófico no es sino aquel rasgo característico de la historia griega que hace que de ella, de su pérdida, pero pérdida interna, surja el «Occidente». La distancia, la *theoría*, en cuanto que es pérdida de la confianza en la morada y en el juego, pérdida de la consistencia, conduciría a buscar apoyo en un «hacia dónde» de la distancia y de la ruptura, pero ese «hacia dónde» es por principio nada, porque la distancia lo es con respecto al juego mismo. Lo peculiar del idealismo es el ser algo así como la culminación o la absolutez del rasgo filosófico, en el sentido de que en el idealismo se quiere ya que eso que por principio es nada sea todo, o sea, que nada sea todo.

A partir de la obra *La gaya ciencia*, el trabajo filosófico de Nietzsche puede considerarse como un cierto modo de expresión explícita, aunque a través de un determinado prisma, de la situación que acabamos de mencionar. Veremos en su momento de qué manera se recogen dentro de ello los temas de *El nacimiento de la tragedia*, en todo caso mediante ruptura declarada (ya desde *Humano, demasiado humano*) con Schopenhauer y Wagner. Pero antes hemos de precisar cuál es el particular modo en que Nietzsche expresa la aludida situación.

También Nietzsche habla de algo que empieza en Grecia y que empieza allí precisamente como la pérdida de Grecia, como la renuncia a lo que le es más propio. Ahora bien, esa pérdida o renuncia, Nietzsche la caracteriza directamente como la segregación de un mundo transensible en cuanto «el mundo verdadero» frente al mundo sensible, inmediato, considerado este como el «mundo aparente». Ciertamente Nietzsche analiza como

constitutivos de esa segregación multitud de aspectos que no cualquiera percibe como relacionados con ella, y en esto tendremos ocasión de insistir. En todo caso, a la posición del mundo verdadero más allá del mundo aparente Nietzsche la llama «la metafísica» y la hace empezar con lo que él llama «Platón». Tal atribución de papeles dentro de la historia griega empieza ya en *El nacimiento de la tragedia*, donde la figura de Sócrates es interpretada como el paso, que hemos caracterizado en 12.3.1, en el que, al negarse o rehusarse la relación con lo terrible, ya no hay tampoco lo apolíneo, sino el comienzo de la objetividad, la ciencia y la moral. Esto no es solo el problema de dónde se sitúan historiográficamente unos u otros virajes, sino que la manera en que Nietzsche lee la historia griega está intrínsecamente relacionada con su caracterización del fenómeno a estudiar, esto es, de «la metafísica» y su relación con el nihilismo. Por eso nos ocuparemos ahora básicamente de esa caracterización.

¿Qué tiene que ver la metafísica con el nihilismo? Un primer nivel de respuesta podría tener la siguiente fórmula: el «mundo verdadero» se había constituido como tal en el apartamiento y la renuncia; de ahí su carácter de «allá»; por lo tanto, el «mundo verdadero» está marcado y definido por su carácter de renuncia y está destinado a hacerse valer como lo que es, como renuncia, como vacío. El haber desplazado la confianza hacia el mundo verdadero conduce a que no haya nada en lo que confiar. Hemos omitido adrede decir a qué es renuncia la mencionada renuncia; la expresión elemental de Nietzsche es que es renuncia a «la vida»; queda pendiente de determinación qué quiere decir aquí «la vida», porque, ciertamente, Nietzsche no se dará por satisfecho con una fórmula así.

Digámoslo todavía de otra manera, dentro del mismo nivel. Se produce el mundo transensible no porque, además del mundo sensible, se asuma otro, sino porque, en y para el andar en el propio mundo sensible, se producen criterios, normas, valores; estos criterios, normas, valores, son el mundo transensible. La posición de lo transensible no tiene lugar en ningún acto especial, sino en el modo de asumir lo sensible mismo. La renuncia a «la vida» es ella misma algo que acontece en el nivel de «la vida». Tenemos una noción de verdad o de la validez o de… Esas nociones son lo que, en una u otra expresión, constituye lo transensible. En principio, necesitamos

de esas nociones, criterios, normas, no para tener acceso a alguna otra cosa que lo sensible, sino para movernos en lo sensible mismo; así, por ejemplo, cuando hablamos de experiencia sensorial, de datos empíricos, hay algo, algún conjunto de criterios, de ordinario implícito, que determina qué tiene que ocurrir para que asumamos algo como, en efecto, empíricamente dado. A lo sumo está por ver (ese será quizá el gran problema para Nietzsche, o al menos una de las maneras de formular el gran problema) si hay algún modo de que el andar en lo sensible no requiera de un transensible ni lo genere; en todo caso eso no es lo que ha ocurrido, y el preguntar de Nietzsche presupone que inmediatamente no se ve la manera de que ocurra. Si el mundo transensible no es otra cosa que los criterios con los cuales podemos estar en lo sensible o incluso reconocer la propia presencia sensible y si ahora el mundo transensible finalmente ha hecho valer su carácter de no presente, de no ente, de nada, entonces lo que ocurre no es que nos hayamos quedado «solo» sin lo transensible y quizá «con» lo sensible; puesto que lo transensible son los criterios para el reconocimiento de lo sensible, lo que ocurre es que nos hemos quedado también sin lo sensible; no hay, pues, nada en lo que basarse. Eso es el nihilismo. Con ello, tal como acabamos de decir, el mundo transensible y la metafísica no han hecho otra cosa que hacer valer lo que en todo caso ellos eran ya. El nihilismo no aparece ahora; el nihilismo es la metafísica misma, solo que la metafísica no puede saber que lo es; por eso reconocer el nihilismo como la naturaleza más profunda de la metafísica es en cierta manera «superar» la metafísica, pero ¿cabe hablar también, para esta u otra operación, en uno u otro sentido, de «superar» el nihilismo?, ¿cabe hablar del nihilismo como algo que pueda o deba ser «superado»?

Antes de insistir en esta cuestión, subrayemos todavía, por si hiciera falta, que la «metafísica» de que habla Nietzsche no es la ocupación del teólogo o el «metafísico» escolar o del moralista. Tales ocupaciones, si son genuinas, son manifestaciones, entre otras, de la metafísica, y, si son mera falacia, entonces no son ni siquiera manifestaciones de la metafísica, sino meramente eso: falacia. En todo caso, quizá resulte especialmente ilustrativo del alcance del concepto nietzscheano de metafísica el recordar que Nietzsche considera como incluida en el área de la metafísica también

la ciencia. Considérese ello en relación con lo que dijimos en 2.4 y recordamos en 8.2.1 de que la ciencia es presencia normada y normativa, esto es, mediada por criterios de qué es presencia, a lo cual hemos vuelto a aludir unas líneas más arriba cuando dijimos que el reconocer algo como dato empírico implica un conjunto de criterios referentes a qué tiene que ocurrir para que algo sea un dato empírico. Es en todo eso de criterios y normas (no en enunciados «metafísicos») donde está lo transensible o lo metafísico en su operación y eficacia propias.

La cuestión antes aludida de si tiene sentido referirse a una posible «superación» del nihilismo debe permanecer como pregunta, pues pretender darle una u otra respuesta sería ya falsear el sentido del pensamiento de Nietzsche, según el cual la verdadera alternativa es esta otra: el nihilismo se ignora o se asume. Y el que de nuevo algo quizá pueda alguna vez valer, eso pasa, por de pronto, por asumir sin subterfugios el nihilismo, y, de entrada, la tarea no puede ser otra que esta. Tal es incluso la única manera de asumir la propia tradición metafísica, pues, como ya hemos visto, la metafísica es nihilismo y el nihilismo es la metafísica. Una vez que la metafísica, a través de su propia historia, ha acabado por hacer efectiva su propia esencia nihilista, una vez, pues, que nos hemos quedado sin nada, la verdadera alternativa es: o bien —y esto es lo inmediato y ordinario— el nihilismo impera sin ser reconocido, y entonces precisamente es más fácil que nunca el hablar de criterios y normas y valores, porque tal charla no dice nada, y se puede estar más seguro que nunca de todo, porque nada compromete a nada, etc., todo lo cual es lo que Nietzsche llama a veces «el último hombre»; o bien —y esto es lo raro y difícil— se asume el nihilismo como tal, es decir, se prescinde de aquella charla, se sabe y se siente que nada vale nada, lo cual, con todo lo que a ello sea inherente y que está por pensar, es lo que Nietzsche llama a veces «el transhombre» *(der Übermensch)*. Debe insistirse en que este segundo miembro de la alternativa es el que de algún modo salva la propia tradición metafísica, y en que este y no otro es el motivo de que el pensador no pueda ser neutral en la encrucijada de los dos caminos. De esta no neutralidad forma parte también el que el último hombre es la situación por así decir espontánea y fácil; al nihilismo es inherente el no ser en principio reconocido como tal.

Por eso Nietzsche gusta de presentar su tesis del nihilismo como el anuncio de un acontecimiento que, habiendo ocurrido ya y siendo obra «nuestra», a la vez todavía no ha llegado a «nuestro» conocimiento. El acontecimiento en cuestión se formula a veces con la frase «Dios ha muerto», donde —a estas alturas ya no hará falta decirlo— «Dios» no significa nada específicamente «teológico» ni «metafísico» en ningún sentido habitual de estas palabras, sino que significa eso que hemos tratado de exponer como el significado que en Nietzsche tiene lo transensible.

12.3.3. El eterno retorno

La tarea es, pues, en el sentido expuesto en el apartado precedente, asumir el nihilismo, y esto significa asumir que nos encontramos no «solo» sin mundo transensible, sino, por lo mismo, sin lo sensible, esto es, sin posibilidad de pensarlo (entiéndase aquí «pensar» en el más indeterminado sentido, como sentir, vivir, andar-en-y-con, etc.) por falta de concepto alguno de la verdad o de la validez o de… (y entiéndase «concepto» también del modo más indeterminado). Si de la tarea de asumir el nihilismo ha de haber una expresión conceptual (con todas las limitaciones que ello comporta, pero lo otro sería simplemente callarse), expresión que ciertamente empleará los recursos conceptuales de la metafísica (no hay otros), entonces la búsqueda de esa expresión conceptual podría formularse así: ¿cómo sería posible (es decir: qué tendría que ocurrir para que fuese posible) pensar (o sentir o vivir o lo que sea) lo sensible sin que en tal pensar (o lo que sea) haya referencia a un transensible (por lo tanto, ciertamente, de modo que ya tampoco «lo sensible» será propiamente lo sensible, en la medida en que solo hay sensible por contraposición a un transensible)? Puesto que se opera no solo en una tarea que es la única posible asunción de la tradición metafísica, sino también con los recursos conceptuales de la metafísica, no tenemos más remedio, para entender el desarrollo de la pregunta, que apelar a aspectos de cómo entiende Nietzsche el contenido de la metafísica. Ya hemos dicho que toma a «Platón» según la recepción usual, es decir, justamente en términos de transensible-sensible.

Según esa misma recepción, la contraposición es entre permanecer y pasar. Lo sensible siempre pasa; frente a ese pasar, los criterios, incluso aquellos según los cuales se reconoce algo como, en efecto, sensiblemente dado, permanecen. La no autosuficiencia de lo sensible, el remitir de ello a otra parte, estriba en su no permanencia. Nietzsche percibe que esto, el que lo sensible se asuma así y el que la distinción que se establezca sea esa, no es en modo alguno una constatación, sino una manera de asumir las cosas, una actitud; la renuncia de la que hablábamos en 12.3.2 y de la que decíamos que es renuncia a «la vida», se expresa ahora como el contraponer al pasar un permanecer; el sentido de esa contraposición es que se rehúsa tomar en serio aquello que se declara «meramente» pasajero y se traslada la seriedad a otra parte, la cual precisamente es el «allá», la no-presencia. Frecuentemente Nietzsche designa este permanecer y este pasar con los términos metafísicos tradicionales *ser* y *devenir* respectivamente; el «devenir» pasa así a ser un sinónimo, igualmente indeterminado, de lo que en 12.3.2 hemos llamado la «vida», y el que al devenir se contraponga un «ser» es sinónimo de la allí mentada renuncia a la vida o rechazo de la vida. Así, la pregunta por la posible expresión conceptual de la asunción del nihilismo se puede expresar así: cómo pensar el devenir de modo que no se le contraponga un ser. De acuerdo con lo que decíamos de que la referencia a un transensible no es simplemente la posición de otro mundo, sino que expresa cómo se asume lo sensible mismo, de lo que se trata ahora es de cómo ha de asumirse *el devenir* para que *no* se proyecte un «ser» más allá del devenir. De lo que se trata es de «evitar», de «guardarse de», a saber, guardarse de toda actitud ante el devenir mismo en la cual haya implícitamente remisión a un ser situado en otra parte, y esto quiere decir: guardarse de atribuir al devenir cosa alguna cuya atribución comportase poner una regla, ley, norma. El devenir ha de ser pensado como una «secuencia de tonos que nunca podrá legítimamente ser llamada melodía»; se trata de pensarlo de modo que precisamente *no* haya regla, ley, armonía, orden o como se quiera llamar a eso. Ahora bien, se trata de que, no habiendo nada de eso, sin embargo haya determinación, es decir, que en cada caso haya esto y no aquello o aquello y no esto; por lo tanto, se trata de que haya *ser*; lo que ocurre es que ahora la determinación, el ser, habrá

de consistir en el devenir mismo, en el acontecer mismo y no en alguna regla o ley que en él «se cumpla». Se trata de que el ser no tenga lugar de otro modo que como devenir; no como ley o regla que se cumple en el devenir, sino como el devenir mismo. Y ser sigue siendo, también para Nietzsche, permanecer; por lo tanto, de lo que se trata es de que el devenir mismo sea el permanecer; que el permanecer en el devenir no sea el de una regla que en el devenir meramente se cumple, sino el de lo mismo que deviene o pasa y precisamente en cuanto que deviene o pasa. Podemos expresarlo todavía de otra manera: se mantiene que ha de haber necesariedad, es decir, encadenamiento necesario de las cosas, a A sigue B, y a la vez se rechaza que esta necesariedad sea la de una ley que se cumple en el devenir; la necesariedad ha de residir meramente en el devenir mismo.

Las exigencias que acabamos de describir como referidas al modo de asumir lo sensible o el devenir, a saber, que la permanencia y la necesariedad sean las de lo que pasa en cuanto que pasa y no las de una ley que lo rige, solo pueden sostenerse asumiendo que el pasar es siempre-ya-haber-pasado y siempre-haber-de-retornar. Solo así la determinación, la permanencia y la necesariedad no son las de una ley, que se cumpliría en este caso como en otros, sino precisamente las de *esto*, las del singular irreductiblemente tal.

Lo que acabamos de formular, el eterno retorno, no es tesis alguna que pudiera ser verdadera o falsa, verificable o desmentible; en ese orden de cosas, es fácil ver que simplemente carece de sentido. Pues ¿qué significaría eso de que «retorna»?; ¿acaso que en un «instante posterior», B, habría «lo mismo» que en el «instante anterior» A?; muy al contrario, Nietzsche sabe muy bien, e insiste de diversas maneras en ello, que tal construcción no tiene sentido, pues no solo implicaría que hay algún punto de vista «fuera», desde el cual se pudiese «comparar», etc., sino, lo que es lo mismo, pero dicho de manera que hace aún más patente el absurdo, comportaría que A y B fuesen instantes distintos, cuando, en virtud del encadenamiento necesario de las cosas, no solo hay exactamente lo mismo en uno y otro, sino que ese «lo mismo» significa precisamente lo mismo precedido de lo mismo y seguido de lo mismo, lo cual hace que los «dos» instantes sean por principio indiferenciables y, por lo tanto, en ningún modo puedan ser dos ni

puedan ser distintos. De hecho, la fórmula de Nietzsche no dice nada de repetición de lo mismo en instantes distintos; lo que dice es que el instante, *este instante*, siempre ya ha tenido lugar y siempre ha de retornar.

La imposibilidad de considerar la tesis del eterno retorno como un enunciado o proposición en el sentido de algo que pueda ser verdadero o falso subraya que de lo que se trata es de una actitud o modo de asumir. Esto se expresa también en que la pregunta conductora, la que aquí mismo nos ha servido de hilo conductor, aparezca también expresada así: cuál sería la prueba, la piedra de toque, de una actitud, de un modo de «vivir» «la vida», que no estuviese caracterizado por el rechazo o la renuncia de que hemos hablado. Y entonces la fórmula del eterno retorno es que la piedra de toque está en qué haría yo o cómo viviría si supiese que cada acto y cada momento de mi vida siempre ya ha acontecido y siempre de nuevo acontecerá; la piedra de toque es si yo sería capaz de «no aspirar a nada más que» eso.

Debe poder contribuir a aclarar la tesis del eterno retorno el hecho de que la pongamos en contacto con algunos fenómenos que marcan la historia de la filosofía en su conjunto y con los que las nociones de tiempo e instante se relacionan. En 1 aludimos a la prioridad, tanto fenomenológica como histórica, de la distancia o el «entre» con respecto al horizonte «infinito», a cómo solo *a posteriori* la distancia es reinterpretada en el sentido de hacer de ella una delimitación dentro de un horizonte que siga más allá a uno y otro lado, a cómo el viraje de la primaria distancia a la suposición del horizonte infinito se produce mediante el paso del protagonismo de la distancia al punto o instante o «ahora». Cómo es posible el viraje, se dice en ciertos textos de Aristóteles, e incluso se sugiere en alguno de Platón, pero en Platón y en Aristóteles de lo que se trata es todavía de la distancia y esta no presupone horizonte infinito. En cambio, el Helenismo se caracteriza en este aspecto frente a Grecia por el hecho de que el viraje se haya producido ya, y es esto lo que tiene que ver con permanecer-pasar como transensible-sensible; dicho brevemente y solo en relación con lo que ahora nos concierne, lo que ocurre es que el ahora es siempre otro y a la vez sigue siendo siempre ahora, es por un lado el pasar y por el otro la eternidad, lados que no son posibles el uno sin el otro. Pues

bien, todo esto lo decimos nosotros, no lo dice Nietzsche, pero lo decimos aquí solo para poder preguntarnos cuál es la posición de Nietzsche, y más en particular la del pensamiento del eterno retorno, en este terreno. El viraje a partir del cual se genera la noción del horizonte infinito, a saber, la antes mencionada preeminencia del «ahora», no es cuestionado expresamente por Nietzsche (aunque, de manera ocasional y en el modo de agudas observaciones, sí lo sean algunas de sus consecuencias). Lo que ocurre es que, dentro de la preeminencia del «ahora», se trata de evitar (de «guardarse de») algo que es hecho posible (no decimos inevitable) por esa misma preeminencia, a saber, el desdoblamiento del «ahora», el traslado del permanecer propio del «ahora» a un plano distinto del del «ahora» de *este* instante; y, en el terreno de la expresión conceptual, se trata de evitar ese traslado o desdoblamiento mediante un artificio que obligue a pensar el permanecer como el de *precisamente este* instante; ese artificio es la tesis del eterno retorno.

Volveremos sobre el eterno retorno en el último apartado de este mismo capítulo.

12.3.4. La voluntad de poder

El eterno retorno apareció como expresión del modo en que ha de ser pensado (sentido, vivido, etc.) el tener lugar de las cosas para que en ese pensar (sentir, vivir, etc.) no ocurra lo que en principio de manera espontánea tiene que ocurrir (pues sin metafísica tampoco podría haber lo que Nietzsche pretende), a saber, la (quizá implícita y no reconocida) posición de un permanecer más allá del devenir. Tal «posición más allá» apareció ya como expresión de algo que se caracterizaba como «renuncia a…» o «rechazo de…», a saber, «a» o «de» «la vida», y había quedado indeterminado qué es eso de «la vida», sinónimo, por otra parte, de «el devenir». Ambas designaciones, «la vida» y «el devenir» (y no solo esas, pero esas son las que han aparecido en nuestra exposición), son en realidad modos de evitar la designación; se trata precisamente de no dar nombre, porque no es posible designar o nombrar sin caracterizar de alguna manera,

y el dar una caracterización de eso entraría dentro de aquellos actos de los que, según ha quedado dicho, hemos de «guardarnos», ya que significaría establecer algún tipo de regla, criterio o armonía. Ahora bien, esta misma postura es algún tipo, aunque muy especial, de caracterización; ese dejar atrás cualquier regla o figura o armonía es algo, no se expresa meramente con un encogerse de hombros. De hecho Nietzsche elabora, aunque de manera huidiza, como corresponde a lo que estamos diciendo, algo así como un nombre para eso mismo que en el uso de palabras como «la vida» o «el devenir» más bien se evita nombrar, es decir: un término significativo para designar eso cuyo tener lugar es el eterno retorno, o, si se prefiere decirlo así, para decir el «qué es» de aquello cuyo «qué es» es el eterno retorno.

Habíamos expuesto, desde 12.3.2, que el proyecto de Nietzsche es posible en virtud de la «culminación» en el idealismo de aquello, inicialmente propio de Grecia, que reiteradamente habíamos designado como el «rasgo filosófico» o la *theoría* o la *sképsis* o etc. Esa culminación tiene lugar mediante el hecho de que la cuestión inicial, al replantearse en la Edad Moderna desde la situación heredada del Helenismo, solo puede plantearse como cuestión de la validez o legitimidad del enunciado. Hemos seguido el proceso por el que, en efecto, este modo de planteamiento de la cuestión, este modo de asunción de la *sképsis* o la *theoría*, conducía a que el «hacia qué» de la *sképsis* o la *theoría*, que por su misma noción era nada, fuese todo; al final de la parte dedicada al idealismo hicimos un somero balance de la situación, que luego resultó ser el punto de partida inmediato para entender la noción nietzscheana del nihilismo y el proyecto nietzscheano de asunción del nihilismo. Motor de aquel proceso, por el que la reinterpretación como cuestión de la validez o legitimidad del enunciado conducía hasta lo absoluto idealista, fue (y así se percibió —creemos— a lo largo de nuestra exposición) el que, al entenderse lo que había sido la cuestión del ser como cuestión de la validez o legitimidad del enunciado, el ser era entendido como *certeza*. Certeza es seguridad, dominio, «poderse contar con», lo cual solo tiene sentido en y para algún disponer, emprender o algo así. De modo que resulta muy coherente el que el camino de la cuestión del ser como cuestión de la validez, en virtud de la noción de

certeza, hasta lo absoluto idealista sea a la vez el camino a la interpretación del ser como disponer, como dominio, como lo que significa en alemán el substantivo *Wille* y el verbo *Wollen*, esto es, «querer» en el específico sentido de disponer y decidir (no en los de desear o apetecer ni en el de amar). *Wille* y *Wollen* como el «en qué consiste ser» es reconocible en principio en la posición que hemos descrito como la de Fichte. De hecho la identificación expresa, el que ser *(Sein)* sea *Wollen* y *Wollen* sea el ser primigenio *(Ursein)*, es presentado alguna vez por Schelling como la posición con respecto a la que él, Schelling, pretende mantener aquella distancia que hemos descrito como la que pretende mantener con respecto a Fichte. Tal pretensión de distancia por parte de Schelling (y, de otro modo, de Hegel) tiene que ver, como en su momento expusimos, con el hecho de que el *Wollen* fichteano sea la figura absoluta de lo que allí llamábamos la reflexión y con las dificultades que comporta el que la noción de absoluto solo pudiese obtenerse pensando una figura absoluta de la reflexión; ahora bien, no fue casualidad el que allí mismo apareciese una crítica según la cual la aporía de que como el acontecer de lo absoluto o el saber absoluto aparezca la reflexión es inherente a la pretensión misma de absoluto y no cosa que dependa de cómo esa pretensión se desenvuelva; según esa crítica, pues, los puntos de vista de Schelling y Hegel también serían, solo que de manera más sutil, puntos de vista de *Wille* como *Ursein*; con eso mismo hemos vuelto a encontrarnos ahora, al constatar que el que el «a dónde» de la *theoría* llegue a ser todo solo puede ocurrir a través de la interpretación del ser como validez o legitimidad del enunciado, validez o legitimidad que es a la vez la certeza y lo que en su momento se caracterizó como la reflexión.

Aun sin volver ahora sobre las cuestiones (que no son nada irrelevantes y que ya fueron mencionadas en sus respectivos momentos) de la posición de uno u otro pensador y de uno u otro pensamiento, queda indicado que la «culminación» del rasgo filosófico, consistente en que aquello que por su misma noción ha de ser nada sea todo, o sea, el concepto idealista de absoluto, se alcanza mediante la noción del ser como certeza, esto es, mediante una situación en la que «ser» es cosa de *Wille*. Ahora bien, es precisamente esa «culminación» (cf. 11.5 y 12.3.2) la situación en virtud de

la cual el nihilismo llama a la puerta. Así, pues, asumir el nihilismo y asumir con todas las consecuencias el que el ser sea *Wille* habrán de ser una misma tarea; dicho de otra manera: el eterno retorno y lo que resulte de la exégesis del concepto *Wille* habrán de ser aspectos de una misma y única filosofía.

Certeza —decíamos— es «poderse contar con», y esto hace referencia a un cierto emprender y disponer; pues bien, ¿de qué empresa se trata?, ¿en y/o para qué empresa y pretensión tiene lugar el «poder contar con»?; respuesta: en y para el «poder contar con»; en otras palabras: el dominio tiene lugar por mor de un ulterior y, por lo tanto, «mayor» o «más amplio» o «más profundo» dominio. No en el sentido de algún progreso infinito ni en el de nada que comportase algo así como una meta nunca efectivamente alcanzada; por el contrario, las metas del verdadero *Wille* son siempre alcanzables, por lo tanto finitas; lo que ocurre es que siempre hay nuevas metas. Por lo mismo, tampoco se trata de ninguna insatisfacción radical ni cosa parecida; al contrario, el verdadero *Wille* es aquel que sabe en cada caso cuál es su nivel de dominio y qué es lo que quiere, de modo que no queda sitio para la insatisfacción; ya hemos dicho que *Wille* no es deseo ni apetito.

El disponer, el dominio, tiene lugar, pues, por mor de sí mismo más allá de sí mismo. Se dispone-de en la empresa de disponer-de, y en esta dualidad de momentos del disponer-de hay un ir más allá, un ulterior nivel. Nietzsche expresa esto dando al término con el que en definitiva designa su concepción del *Wille* la estructura del «algo en orden a algo», donde el «en orden a» es la preposición alemana *zu* y los dos «algo» caracterizan de dos maneras lo mismo; si *Wille* es «voluntad», pero no en el sentido de deseo o apetencia, sino en el de disponer y decidir, correlativamente *Macht* es «poder», pero no en el sentido de la «mera posibilidad» frente a la actualidad, sino en el de dominio (como cuando decimos «tener el poder»), por lo tanto también ahora en el sentido de disponer y decidir. Así, pues, si la fórmula completa, *der Wille zur Macht*, es traducida al castellano por «la voluntad de poder», no ha de entenderse en modo alguno que se trate de voluntad «de» algo que la voluntad no tuviese en sí misma o no fuese ella misma (lo cual haría reaparecer las ya excluidas nociones de insatisfacción

y deseo), ni, por lo tanto, tampoco que el poder sea algo a lo que se «tiende».

De acuerdo con lo dicho, y con lo que estaba ya en la noción misma de certeza, «ente», lo que «hay», es aquello con lo que se puede contar. Ese «haber» y «ser» es la «verdad». Pero, según lo dicho, el contar-con, el dominio, tiene lugar por mor de un ulterior y «mayor» dominio. Por lo tanto, la verdad no es lo último y definitivo, sino precisamente lo que en cada caso está para ser sobrepasado, para quedar atrás. Con esto Nietzsche considera, dicho sea de paso, hacer justicia a la antes aludida consideración de la impertinencia de caracterizar eso que se llamaba «el devenir» o «la vida» y que ahora empieza a llamarse «la voluntad de poder»; en efecto, el significado que estamos atribuyendo al sintagma «la voluntad de poder» implica precisamente la negativa a fijar definitivamente *quid* alguno, pues dice que todo *quid* tiene lugar solo para ser sobrepasado.

Pues bien, cuando decimos que la verdad no es lo último y definitivo, porque el dominio solo puede tener lugar por mor de un ulterior «mayor» dominio, o, como lo dice Nietzsche, porque la «conservación» solo tiene lugar por mor del «aumento», eso de lo que estamos hablando, y de lo que decimos que no se limita a la verdad, son las condiciones constitutivas de la voluntad de poder, los *requisita* de la voluntad de poder, lo requerido por y para ella. Eso son lo que Nietzsche llama los «valores». Lo que decimos es que el valor o tipo de valores «verdad» no es, por de pronto, el único. Debemos añadir que el otro valor o tipo de valores, el correspondiente al «aumento», «vale más» —así lo dice Nietzsche— que el valor o tipo de valores «verdad»; «vale más» porque la conservación solo tiene lugar por mor del aumento, pero, sobre todo, «vale más» porque su carácter es precisamente el llevar más allá de la situación de dominio dada, o, como lo dice Nietzsche, el «que no nos hundamos en la verdad». Eso que «vale más que la verdad» es «el arte». Bajo la denominación «verdad», Nietzsche no incluye solo la verdad de la ciencia, sino también otras cosas, por de pronto el «derecho».

Por lo que se refiere a lo que acabamos de designar como «el arte», es pertinente preguntarse si en ello hay una correspondencia para lo que en la concepción del arte de *El nacimiento de la tragedia* eran lo apolíneo y lo

dionisíaco. De acuerdo con la noción que ahora acabamos de establecer, al arte es esencial romper con la situación dada, por lo tanto le es esencial el vértigo; ahora bien, no ocurre esto en el sentido de la mera infinitud, puesto que eso no tendría el carácter del «aumento» que hemos considerado esencial a la voluntad de poder, sino el de aquella insatisfacción y deseo que precisamente hemos excluido de ella. Al ir más allá, a la ruptura de la situación dada, al vértigo, es esencial el fundar algo, el constituir algo; por eso el arte es figura, es forma, es medida.

12.3.5. De nuevo sobre la voluntad de poder y el eterno retorno

La voluntad de poder ha aparecido como el nombre de aquello a lo que en momentos anteriores habíamos aludido con designaciones como «el devenir» o «la vida». Con el término «la voluntad de poder» hemos asociado una cierta descripción o definición, aunque esta sea precisamente la que pretende permitirnos dejar atrás cualquier *quid*. Es, pues, procedente ver ahora en qué situación quedan, en relación con la nueva determinación como voluntad de poder, aquellas nociones, a saber, nihilismo, metafísica y eterno retorno, que habíamos presentado empleando las designaciones del tipo de «el devenir» o «la vida».

Una vez que, dentro de la determinación de la voluntad de poder, hemos dicho qué quiere decir «valor», la noción del nihilismo queda expresada así: que los valores han dejado de valer. Antes dijimos que no podía tratarse de encontrar un «remedio» al nihilismo, que la verdadera alternativa está en si el nihilismo simplemente impera (y entonces es más fácil que nunca hablar a todas horas de valores, normas y criterios) o es asumido como tal, y que, puesto que al nihilismo es inherente en principio no reconocerse como tal, cualquier presunto remedio o salida no es sino artificio de mantenimiento del nihilismo no asumido. Desde que dijimos esto, y partiendo precisamente del problema de cómo expresar la asunción radical del nihilismo (de cómo pensar sin que hubiese en modo alguno un mundo transensible, etc.), fue el desarrollo de ese problema lo que nos condujo a través del eterno retorno

hasta la voluntad de poder, resultando ser esta el «en qué» de la consistencia de todo valor y el principio de la posición de valores; es decir: efectivamente ocurre que solo la experiencia de la pérdida de todo valor, solo la asunción radical del nihilismo, nos conduce a allí donde se decide la cuestión de los valores.

Ahora bien, según ya dijimos en su momento, el nihilismo ocurre porque él es la hasta ahora ignorada esencia de «la metafísica». Tratemos de decir esto en términos de valor y de voluntad de poder: el que los valores hayan dejado de valer estaba ya predeterminado en la peculiaridad de la posición de valores; la expresión que ahora demos a esa peculiaridad habrá de corresponderse con lo que en su momento dijimos de una renuncia a «la vida» o rechazo de «la vida», el cual acontece en «la vida» misma, es decir, como renuncia de la vida a sí misma. Para decir esto en términos de voluntad de poder, recurriremos a una caracterización más marcada de la noción con la cual «metafísicamente» se descalifica el mundo sensible, a saber, de la noción del «pasar». En efecto, esa noción es la de la alienidad de algo con respecto a la voluntad de poder; lo que pasa, una vez que pasa, ya ha sido, y «haber sido ya» es la noción de la total y constitutiva incapacidad de la voluntad frente a aquello para lo que esa noción es válida; nada se puede ni se dispone en lo que respecta a lo que ya ha sido. Así, pues, en la noción misma del «pasar», la voluntad se sitúa en una relación de activo y a la vez impotente repudio, o sea, de lo que Nietzsche llama «venganza»: «la repugnancia de la voluntad contra el tiempo y su “fue”». Y aquí encontramos de nuevo que la asunción radical del nihilismo es la única posibilidad de estar quizá de algún modo más allá de él; pues precisamente el pensamiento que se elaboró para expresar sin concesiones la situación de nihilismo, de ausencia de criterios, normas y valores, el pensamiento del eterno retorno, expresa a la vez la posibilidad de una superación de la «venganza». Recuérdese, en efecto, cómo ya en 12.3.3 el pensamiento del eterno retorno se presentaba como la piedra de toque de una actitud que no comportase rechazo de «la vida» o «el devenir», ahora podemos decir: como la piedra de toque de la capacidad de la voluntad de poder para liberarse de la relación de impotente repudio que hemos caracterizado como «venganza». En efecto, la voluntad solo se habrá liberado de la «venganza»

si es capaz de querer *(wollen)* también lo sido, de «transformar todo “fue” en un “así lo he querido yo”», «gritando insaciablemente “*da capo*”».

Epílogo

De acuerdo con el uso trivial de las palabras, «la historia de la filosofía» debe ser algo que, como «la historia» misma, siempre viene de antes y siempre sigue después. Por otra parte, una de las cosas que nuestra exposición sobre la historia de la filosofía debe haber dejado claras es que ese hábito de proyectar el acontecimiento o la distancia sobre el fondo del horizonte que sigue a un lado y otro, sobre el fondo en principio uniforme-infinito, no es histórico-filosóficamente neutro. Insistamos ahora en esto a propósito de la propia noción «historia de la filosofía».

El hablar de «la historia» es cosa relativamente reciente, y no solo diacrónicamente reciente, sino incluso —sincrónicamente, terminológicamente— bastante secundaria, si se lo compara con la antigüedad y primariedad del mencionar y, en su caso, contar alguna «historia», esto es, algún acontecimiento relatable o el relato de algún acontecimiento: incluso de aquellas lenguas de las que suele decirse que distinguen entre el acontecer y el relato al menos es claro que no distinguen a ese nivel primario, en el que tanto el acontecimiento relatable como el relato son (por ejemplo en alemán) una *Geschichte*. Ahora bien, es que el significado primero, no solo el diacrónicamente más antiguo, sino también (y esto es lo que aquí importa) en todo momento el sincrónicamente más primario de *Geschichte* es precisamente el de acontecimiento o suceso. El que desde ese sentido primario y natural se llegue a un cierto hablar de nada menos que «la» historia es asunto nada inocente. En principio *die Geschichte* es aquel acontecimiento o suceso del que se está tratando, pero llega a ser el acontecimiento único y universal «en» el que todo acontecimiento del que pudiera tratarse acontece, la *Weltgeschichte*. Esta remisión del acontecimiento a algo así como el «horizonte dentro del cual»

que se continuaría siempre antes y después de cualquier acontecimiento tiene su base en otra remisión similar (en el fondo se trata de la misma) que nos es quizá menos fácil de captar en el lenguaje común, pero que, en cambio, tiene una pregnante y relativamente conocida (y en este libro reiteradamente aludida) presencia en algún lugar decisivo del «corpus» de escritos que de entrada designamos como «la filosofía» o «la historia de la filosofía». Empecemos, sin embargo, por notar que también esa otra remisión se detecta sincrónicamente en nuestro decir común y primario: el «tiempo» es primariamente siempre el intervalo, el «entre» del que se trata; el hablar de «el tiempo» como aquello que sigue siempre antes y después de todo tiempo, el remitir al horizonte infinito «en el cual», es un giro ulterior, que ordinariamente hemos dejado ya atrás, pero que es un viraje a partir de algo. Ello no solo se constata fenomenológicamente, sino que tiene —por así decir— una ubicación en la propia «historia de la filosofía». Ese viraje, en efecto, como indicamos ya desde 1 y recordamos en momentos posteriores, forma parte de la bisagra entre Grecia y el Helenismo y se encuentra expuesto en el libro Δ de la «Física» de Aristóteles, bien entendido que, si decimos como hemos dicho «Grecia» y «Helenismo», en este sentido Aristóteles todavía es «griego», es decir, para él *khrónos* («tiempo») es la distancia, el intervalo o el «entre», y lo que ocurre es que él nos explica cómo y por qué desde ese fenómeno se hace posible el tránsito al horizonte infinito. Recordemos ahora solo un aspecto muy general del desarrollo aristotélico aludido: la remisión al horizonte infinito se produce porque el protagonismo se transfiere de la distancia al punto, esto es, porque el *de qué* y *a qué* pasan a ser considerados cada uno de ellos como simplemente uno, distinto de cualquier otro simplemente en que uno es uno y otro es otro, por lo tanto como en definitiva igual a cualquier otro, y la distancia como cuantitativa, como magnitud; la igualdad de derechos de todo punto con todo otro hace que entre cualesquiera dos se puedan señalar otros y cualquiera de ellos tenga en igual manera un antes y un después; la infinidad del horizonte es una consecuencia del traslado de la primariedad del «entre» al punto o «instante».

La cuestión «del tiempo», ciertamente, no es aquí una determinada y particular cuestión; es solo el nombre, dependiente del contexto en el que

hablamos y de las referencias textuales a las que parece más aclaratorio acudir, que damos a cierto viraje que puede llamarse de muchas otras maneras. Todo lo que en Grecia tiene que ver con lo que siempre ya está y, por lo tanto, nunca se designa y cuya designación es el insolente intento que llamamos filosofía, todo ello tiene, como hemos visto, el carácter de la distancia, el «entre», la abertura, el desgarro, desde el *kháos* de la «Teogonía» de Hesíodo, pasando por *lógos*, *phýsis*, *pólemos*, etc. en Heráclito, etc. (véanse los capítulos correspondientes); y el que en todos los casos esa distancia, «entre» o abertura sea lo primero significa que es nuestro problema (el de nosotros, modernos) entender que esa abertura es «finita» (los griegos ni siquiera tienen que entender esto, porque allí simplemente no está dada la alternativa «infinito», Aristóteles tiene que ponerse a mostrar *ex professo* cómo cierta perspectiva conduce a ella) y que para un griego ese «entre» o distancia o abertura o tramo o parte no remite en modo alguno a un horizonte «dentro del cual». Lo que llamábamos el tránsito Grecia-Helenismo aparece ahora como el viraje por el cual la distancia, el intervalo, la parte, pasan a ser entendidos como «dentro de» y «sobre el fondo de», esto es, como «finito» con referencia a un horizonte «infinito» «en el cual» y «dentro del cual», y esto ocurre porque, desde la distancia o abertura, y dejándola atrás, lo que pasa a primer término es el punto, de modo que incluso el límite pasa a ser un punto, el cual, como tal, tiene un más allá y un más acá, puntos a su vez, y así indefinidamente.

Nos hemos referido a un texto y a un tránsito pertenecientes a «la historia de la filosofía», pero lo hemos hecho para destacar una primariedad y una secundariedad que lo son también y ante todo fenomenológicamente: el horizonte infinito resulta de la explosión del intervalo debida a la tematización del punto. A la fórmula empleada, referencia a la noción de tiempo, habíamos llegado desde una constatación similar a propósito del hablar de «la historia». Si la constatación, cualquiera que sea la fórmula que empleemos para expresarla, es en efecto fenomenológica, entonces debe en principio ser repetible cada vez que la noción del horizonte total e «infinito» «dentro del cual» es motivo de una exégesis filosófica radical y no —como es de manera ordinaria— algo que se da por supuesto sin pensarlo. El tiempo, ciertamente, no se tematiza de otro modo que como

horizonte infinito, pero, cada vez que esa tematización tiene el carácter de verdadera asunción fenomenológica, se pone a la vez de manifiesto que el horizonte infinito no tiene lugar sino porque alguna otra cosa queda atrás o es preterida. La tematización de «la historia» tematiza siempre el acontecer «en» y «dentro de» el cual acontece todo acontecer y que sigue siempre después y viene siempre de antes; pero en cada caso en que esta tematización arranca de su propio fondo, en cada caso en que es fenomenológica, a la vez se pone de manifiesto que ese fenómeno de lo que siempre sigue después y siempre viene de antes resulta de la nivelación o pérdida o «quedar atrás» de alguna otra cosa, y la tematización filosófica, aun siéndolo de lo que siempre sigue y siempre viene de antes, toma su radicalidad de su contacto con aquello de lo que sin embargo es pérdida o «dejar atrás». Por eso ocurre que, si el Hegel maduro enseña filosofía de la *Weltgeschichte*, a la vez la superioridad de la concepción hegeliana de la *Weltgeschichte* sobre otras deriva precisamente de su parentesco original con la más dura irrupción que desde el Helenismo se haya producido de eso dejado atrás, de la distancia o el «entre» o la abertura no remisibles a horizonte «dentro del cual»; más bien habría que decir que con la más dura irrupción que de eso se haya producido jamás, porque antes del Helenismo eso no «irrumpía», sino que era el suelo sobre el que se pisaba. En efecto, ya dijimos (cf. 11.4.6) que, comparada con la primera *Weltgeschichte* de cuño idealista (la de Fichte en la obra *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*), la *Weltgeschichte* de Hegel manifiesta que entretanto el contenido ha tenido que ser radicalmente reorganizado a partir de la irrupción de una distancia o «entre» precisamente como distancia o «entre» irreductiblemente concreto y no «dentro de» un horizonte. En Hegel, la «universalidad» de la *Weltgeschichte* se ve en efecto como producida por una especie de ampliación desde (o, si se quiere, incluso contra) el carácter primario de una concreta «finita» distancia, la cual, ciertamente, acaba teniendo que ser situada «dentro de» el horizonte «universal», pero sin que por ello deje de ser evidente que la «universalidad» de ese horizonte ha tenido que ser producida por una especie de nivelación a partir de la centralidad y primariedad de aquella concreta distancia. En los capítulos correspondientes de este libro se esboza cómo el desarrollo del idealismo

después de Fichte arranca del desafío que a la pretensión idealista le es planteado por la irrupción de cierto elemento que allí se describe como la posición de Hölderlin y, en cuanto a la cosa misma, también como el retorno de algo profundamente kantiano: allí mismo se esboza también en qué sentido Schelling y Hegel, cada uno a su manera, asumen este desafío en cuanto que tratan de tomar la crítica hölderliniana como una crítica no a la pretensión idealista y a la noción de absoluto en sí mismas, sino al modo particular en que Fichte las desarrolla. Básicamente, la crítica de Hölderlin consiste en hacer ver que el punto de vista de lo absoluto no puede sino ser el punto de vista de la figura absoluta de la reflexión (lo cual sigue siendo cierto si tal figura absoluta es la autosupresión de la reflexión misma) y que la reflexión es siempre ya un dejar algo atrás, siempre ya la pérdida de algo; pero de algo que no tiene lugar sino en su propia pérdida y que, por lo tanto, tiene el carácter de la contraposición, la distancia, el desgarro: el acontecimiento (*Geschichte*) en el cual lo que tiene lugar es una distancia o abertura en virtud de la cual cada uno de los términos es lo que es. Aquí tiene su lugar la entonces aludida versión hölderliniana de la distancia Grecia-Modernidad o Hélade-Hesperia: es claro que, tomada dicha versión como un conjunto de enunciados acerca de «Grecia» o de «la Modernidad», o, lo que es todavía peor, «acerca de» la «presencia», el «ocultarse», etc., no dice nada, es un conjunto de vacuidades o simplemente de tonterías: lo que ocurre es que, en Hölderlin o en nuestra propia exposición, esas frases no pretenden ser ellas mismas tesis, sino meramente aludir a aquello cuya verdadera expresión no son en modo alguno esas u otras frases, sino, por ejemplo, el trabajo verso a verso del Hölderlin relativamente tardío sobre el texto griego de Sófocles o de Píndaro; buscando la misma línea, tampoco nuestras frases «acerca de» «Grecia», «Modernidad», «historia», «filosofía», «historia de la filosofía», etc. pretenden ser tesis ni tener ellas mismas significado alguno; son solo modos de aludir y remitir a lo único que es verdad en tales materias, es decir, al trabajo sobre los textos de Kant, de Leibniz, de Hölderlin, de Fichte, Schelling, Hegel, de Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, o Sófocles, Píndaro, Hesíodo; y podemos emplear esas frases porque (y solo porque) el trabajo en cuestión en una u otra parte está en marcha. Con esta matización referente a la única manera

en la cual lo que decimos tiene algún sentido, mantenemos que, en efecto, tal como en general el idealismo de Hegel está separado del de Fichte por el hecho de que entretanto ha irrumpido algo que identificamos con la crítica de Hölderlin y que Hegel quiere incorporar al propio idealismo, así la *Weltgeschichte* de Hegel está separada de la de Fichte por el hecho de que entretanto, en la crítica de Hölderlin, por un momento ha asumido el protagonismo la concreta *Geschichte* y la finita distancia «antes» de que desde ella, por su nivelación y explosión, se genere cualquier horizonte universal. La concreta *Geschichte* o finita distancia es la distancia o la «cuestión» Grecia-Modernidad en cuanto que por Grecia y por Modernidad entendemos no en primera instancia dos puntos o tramos sobre el continuo uniforme e infinito de «el tiempo» y/o de «la historia», sino el fenómeno o el acontecimiento (*Geschichte*) consistente en que el fenómeno o el acontecimiento tiene lugar solo en su mismo perderse o substraerse o permanecer oculto, lo cual es lo que en otras palabras se dice diciendo que Grecia es su mismo perecer y que eso es la legitimidad del otro término, de la Modernidad. De ese perecer es un aspecto —y así quedó esbozado en nuestra exposición de la historia de la filosofía— la citada pérdida o nivelación del «entre» o de la distancia, esto es, lo ya descrito como el acontecer del horizonte uniforme e infinito, lo cual, por cierto, quedó esbozado como un aspecto de lo mismo que el que la cuestión pase a residir en el enunciado, de modo que, cuando la cuestión se replantea desde el comienzo, ya solo se la puede replantear como la cuestión de en qué consiste la validez del enunciado, etc.

Ahora bien, más allá de que para citar aspectos de la *Geschichte* citemos aspectos de «la historia de la filosofía», lo cual en principio podría explicarse por razones de ubicación académico-disciplinar de este libro, ¿puede en algún sentido esa historia o acontecimiento o *Geschichte* a la que acabamos de referirnos, supuesta y dejada atrás (en el sentido que hemos expuesto) en el acontecer de «la» historia o de «el» tiempo o de en general el horizonte uniforme-infinito, ser llamada historia «de la filosofía»?

A lo largo de este libro hemos interpretado el título *philosophia* en el sentido de que una *sophía* (destreza, pericia, saber-habérselas) que ya no fuese ni la del carpintero ni la del marinero ni la de ningún otro en

particular, sino algo así como el saber-habérselas pura y simplemente, digamos el hacerse cargo del juego mismo que siempre ya se está jugando, sería una cierta ruptura con el juego o detención de él, ciertamente de o con el juego que se está jugando, por lo tanto sería, ciertamente, jugar, pero, por así decir, llegando de fuera, y esto es lo que dice la palabra griega *theoría*, pues el *theorós* es aquel que está en un juego o fiesta llegando de fuera; el tema adjetival *philo-*, que designa la pertenencia, esto es, la separación esencial o interna, expresa este carácter de ruptura, separación o detención. El hacerse cargo del juego mismo solo puede ocurrir como una cierta pérdida del juego o ruptura con él o distanciamiento con respecto a él, y, sin embargo, el juego es el juego que siempre ya estamos jugando y seguimos jugando; que el juego mismo acontezca, eso solo ocurre en la pérdida de él mismo, en su mismo substraerse; el rasgo «filosófico», el que el juego mismo acontezca, comporta a la vez la pérdida del juego; el juego mismo es el «entre» o la abertura o la distancia, el substraerse que le es inherente deja como el rastro de ese substraerse el horizonte uniforme-infinito, y, como vimos, esto, dicho de otra manera, es que el perderse inherente a Grecia deja que tenga lugar el Helenismo y, cuando eso que queda, el rastro del substraerse, sea no solo lo que queda, sino, en cuanto lo que queda, la base para un nuevo comienzo, entonces será la Modernidad. Por ser ello la distancia o el «entre» o la abertura, por eso su comparecer es ni más ni menos que su substraerse, y por eso Grecia es su mismo perecer y así dejar que tenga lugar aquello que en el presente contexto hemos designado como lo uniforme-infinito. Y aquí todo lo ya dicho de que el sentido del estudio de Grecia es que él es el camino hacia la asunción de lo propio nuestro, porque es Grecia, en cuanto que ella es su mismo perecer, lo que deja que tengamos lugar nosotros, y de que, recíprocamente, puesto que Grecia es ese mismo perecer, el viaje a Grecia solo es auténtico si produce él mismo el retorno. Bien entendido —digámoslo una vez más— que por «estudio de Grecia» no entendemos proposiciones acerca de «Grecia» y «lo griego», sino el trabajo línea a línea y verso a verso sobre Homero, Píndaro, Sófocles, Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, y que por ocupación sobre la Modernidad no entendemos tesis acerca de «la Modernidad», lo «moderno», la «crítica de la modernidad», etc., sino el trabajo línea a línea

(en su caso verso a verso) sobre Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Hölderlin, Goethe, etc.; nada de lo que hemos dicho tiene el carácter de tesis «acerca de» «Grecia», «la Modernidad», «la filosofía», «la historia», «la historia de la filosofía»; todo ello son solo maneras coyunturalmente breves de aludir al verdadero trabajo.

Aun con todas las precauciones en las que tanto hemos insistido acerca del significado (o de la carencia de significado) que cabe atribuir a las fórmulas generales que nosotros mismos ocasionalmente empleamos, parece que lo dicho impide obviar la siguiente cuestión: nuestra exposición sobre la historia de la filosofía ha querido esbozar cómo en efecto el que el juego mismo acontezca como tal comporta aquella detención o ruptura del juego, cómo esto, una vez ocurrido, deja como rastro el horizonte uniforme-infinito, la verdad como cosa del enunciado, etc., y cómo ello, a través de la reinterpretación de la cuestión del juego como cuestión de la legitimidad del enunciado o de la certeza, conduce a la absolutez de la distancia, a que el «a dónde» de la ruptura, que por su misma noción es nada, sea todo. Parece, pues, que la *philosophia* se ha «consumado», que la *Geschichte* se ha cumplido. ¿Significa esto que «la historia de la filosofía» ha «terminado»?; la fórmula, tal como suena, está fuera de lugar, porque, si decimos que «termina» o que «ha terminado», ya la estamos considerando como un segmento dentro del acontecer que siempre viene de atrás y siempre sigue, cuando de lo que se trataba desde el principio (desde 1) era de entender que esa noción del horizonte no es una noción fenomenológicamente primaria. Más bien debemos, pues, relacionar la impresión de que la *Geschichte* se ha cumplido con algo precisamente vinculado a lo antes dicho de que no se trata de unas u otras fórmulas generales, sino de entender las palabras, y ello es lo siguiente: que se ha cumplido o que se ha consumado no quiere decir que «ya no haya» filosofía; quiere decir precisamente que la hay, esto es: que está ahí reclamando ser entendida; esto no solo no nos priva de originalidad, sino que constituye una situación rigurosamente original en el siguiente sentido: si el que la comprensión de Platón o de Kant por Hegel fuese unilateral, la de Platón por Kant de manual malo, la de Kant por Nietzsche errónea, la de Platón por Nietzsche superficial, etc., si todo ello no impide en absoluto que cada uno de esos pensadores herede

legítimamente a los anteriores, en cambio hoy es probablemente esa especie de diálogo inocente o de continuidad no pensada lo que nos está vedado. Que a la filosofía hoy le sea inherente el carácter hermenéutico no quiere decir nada parecido a que consista en «exégesis de textos» en el significado trivial de esta expresión. Se trata de una caracterización referente al sentido global de la tarea, no al modo de su plasmación disciplinar. En todo caso se trata de una caracterización que, todo lo discutiblemente que se quiera, puede explicitarse a propósito de todo trabajo filosófico contemporáneo nuestro, incluso de aquellos que formularmente y disciplinarmente nada tienen que ver con la interpretación de textos o incluso reniegan de ella. Presentar la filosofía contemporánea nuestra bajo este ángulo es tarea de sumo interés, pero que, por lo mismo que se acaba de expresar, no puede ser la continuación (o la parte final) de una exposición de la historia de la filosofía, sino otro asunto.

Bibliografía

(Las divisiones señaladas por números en la bibliografía se corresponden con las divisiones de igual numeración del texto).

1

a) **Obras de consulta sobre lengua griega:**

SCHWYZER, E.: *Griechische Grammatik*; Erster Band, Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion (1934-1939), 3. Auflage, München, 1953; Zweiter Band, Syntax und syntaktische Stilistik, mit A. Debrunner (1950), 3. Auflage, München, 1966; Dritter Band, Register, v. D. J. Georgakas, 1953; Vierter Band, Stellenregister, v. S. u. Fr. Radt, 1971.

LIDDELL, H. G., y SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon*, With a Supplement, Oxford, 1968.

CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, 1968-1980.

b) **Obras de consulta sobre la Antigüedad en general:**

PAULY-WISSOWA: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, desde 1890.

Der kleine Pauly. Lexikon der Antike, München, 1975.

The Oxford Classical Dictionary, Oxford, 1970.

c) **Obras sobre aspectos generales del pensamiento griego e historias generales de la filosofía griega:**

GUTHRIE, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, desde 1962.

JAEGER, W.: *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, 1933-1945. [Hay traducción castellana: Paideia: los ideales de la cultura griega, México, 1957 (fecha de la primera edición en un solo volumen)].

NILSSON, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion*, 1941-1950; 2. Auflage, München, 1955-1961.

SNELL, B.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 5. Auflage, Göttingen, 1980.

ÜBERWEG, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. T. 1, Die Philosophie des Altertums*, 12. Auflage v. K. Prächter, 1926.

ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1845-1852, reelab. por W. Nestle, 1920.

***d)* Los textos de autores griegos no filósofos que son de importancia para la historia de la filosofía** (lo cual, al menos hasta mediados del siglo IV a. de C. es el caso de prácticamente toda la literatura griega) se encuentran generalmente en las mismas colecciones a las que más frecuentemente remitiremos también para los filósofos, a saber:

Oxford Classical Texts, Collection des Universités de France y The Loeb Classical Library. Ediciones fuera de esas colecciones, y que deben ser citadas, son: *Fragmenta Hesiodea*, ed. R. Merkelbach y M. L. West, 1967; *Poetae melici graeci*, ed. D. Page, 1962; *Poetarum lesbiorum fragmenta*, ed. E. Lobel y D. Page, 1955; *Líricos griegos, elegíacos y yambógrafos arcaicos*, ed. F. R. Adrados, 1957-1959.

***e)* Obras de especial interés filosófico sobre cuestiones de la Grecia antigua no específicamente incluibles en uno u otro de los restantes apartados:**

DETIENNE, M.: *Dionysos mis à mort*, París, 1977.

— *L'invention de la mythologie*, París, 1981.

DODDS, E. R.: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951. (Hay traducción castellana: Los griegos y lo irracional, Madrid, 1980).

KAHN, C. H.: *The Verb «Be» in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973.

REINHARDT, K.: *Sophokles*, 4. Aufl. Frankfurt a. M., 1976.

— *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Bern, 1949.

SCHADEWALDT, W.: *Von Homers Welt und Werk*, 4, Aufl. Stuttgart, 1965.

— *Die Anfänge der Geschichtschreibung bei den Griechen*, Frankfurt a. M., 1982.

— *Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt a. M., 1989.

— *Die griechische Tragödie*, Frankfurt a. M., 1991.

2

(Además de las obras de alcance general citadas en 1)

BEAUFRET, J.: *Le poème de Parménide*, París, 1955.

DETIENNE, M.: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, 1967.

DIELS, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1903 y ediciones posteriores; la 5.ª ed. (1934-1937), que sirve de base para las ediciones posteriores, está a cargo de W. Kranz, quien introduce cambios de cierta importancia. La mención de los fragmentos («B…») y de las noticias («A…») remite a esta obra en sus ediciones más recientes.

— *Doxographi Graeci*, Berlín, 1879; 2.ª ed. 1929.

FRÄNKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951.

GARCÍA CALVO, A.: *Lecturas presocráticas*, Madrid, 1981.

— *Razón común/edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito/Lecturas presocráticas II*, Madrid, 1985.

GIGON, O.: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945, 2.ª ed. Basel-Stuttgart, 1968. (Hay traducción castellana: Los orígenes de la filosofía griega, Madrid, 1971).

HEIDEGGER, M.: «Der Spruch des Anaximander» (1946), en *Holzwege* (1935-1946), Gesamtausgabe, t. 5, Frankfurt a. M., 1977.

— *Parmenides* (Wintersemester, 1942-1943), Gesamtausgabe, t. 54, Frankfurt a. M., 1982.

— *Heraklit* (Sommersemester, 1943; Sommersemester, 1944), Gesamtausgabe, t. 55, Frankfurt a. M., 2. Aufl., 1987.

HEIDEGGER, M. y FINK, E.: *Heraklit* (Seminar Wintersemester, 1966-1967), Frankfurt a. M., 1970 (también en Heidegger Gesamtausgabe, t. 15).

JAEGER, W.: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947. (Hay traducción castellana: La teología de los primeros filósofos griegos, México, 1952).

KAHN, C. H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960.

KIRK, G. S. y RAVEN, J. E.: *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1966. (Hay traducción castellana: Los filósofos presocráticos, Madrid, 1970).

REINHARDT, K.: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916; Frankfurt a. M., 4.ª ed. 1985.

— «Heraklits Lehre vom Feuer», en: Hermes, 77, 1942, 1-27. (Reproducido en: *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, 1960, 2.ª ed. 1966).

SCHADEWALDT, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt a. M., 1978.

3

Obras ya citadas en 2 de Diels, Jaeger, Kirk-Raven y Schadewaldt (además de, por supuesto, las obras de alcance general citadas en 1). (El modo de referencia a los textos sigue siendo la indicación, tal como se expuso en 2, de la ubicación de los mismos en Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*).

HEINIMANN, F.: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, 1945.

4

(Además de los libros de alcance general citados en 1)

Para 4. 1 a 4.6:

***a)* Texto:**

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford, 1900-1907 y numerosas reimpresiones.

Platon, Oeuvres complètes, Collection des Universités de France, 1920 y sigs. (con traducción francesa).

Plato, 12 volúmenes, The Loeb Classical Library (con traducción inglesa).

Platon, Werke in acht Bänden (Texto griego y aparato crítico de Collection des Universités de France confrontado con la clásica traducción de Schleiermacher y traducción de lo que Schleiermacher no tradujo), Darmstadt, 1990.

La edición aceptada como sistema de referencia universal para citar a Platón es la de Henricus Stephanus, París, 1578; todas las ediciones serias actuales indican los números de página y letras de columna de la edición de Stephanus.

***b)* Algunas obras sobre Platón:**

AST, F.: *Lexicon platonicum sive vocum platonicarum index*, 1835-1838, reimpr. 1956.

BRÖCKER, W.: *Platos Gespräche*, Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1985.

CORNFORD, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935. (Hay traducción castellana: La teoría platónica del conocimiento, Barcelona, 1982).

CROMBIE, I. M.: *An Examination of Plato's Doctrines*, 3.ª ed., London, 1969-1971. (Hay traducción castellana: Examen de las doctrinas de Platón, Madrid, 1979).

DODDS, E. R.: *Plato Gorgias*. A revised Text with an Introduction and Commentary, Oxford, 1959.

FINK, E.: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt a. M., 1970.

FRIEDLÄNDER, P.: *Platon*, 3. Auflage, Berlín, 1964-1975.

GADAMER, H. G.: *Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, 2. Auflage, Hamburg, 1968.

— *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, 1978.

— *Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios*. Heidelberg, 1974.

GAISER, K.: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft en in der platonischen Schule*, Stuttgart, 1962, 2. Auflage Stuttgart, 1968.

HEIDEGGER, M.: «Platons Lehre von der Wahrheit», 1942, actualmente en *Wegmarken*, Gesamtausgabe t. 9, Frankfurt a. M., 1976.

— *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester, 1931-1932), Gesamtausgabe, t. 34, Frankfurt a. M., 1988.

KRÄMER, H. J.: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959.

KRÜGER, G.: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a. M., 1939.

NATORP, P.: *Platons Ideenlehre*, 2. Auflage, Leipzig, 1921.

PLACES, E. des: *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, t. 14/15 de la edición de «Oeuvres complètes» de Collection des Universités de France.

REINHARDT, K.: *Platons Mythen*, Bonn, 1927 (poster. en *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, 1960, 2.ª ed. 1966).

STENZEL, J.: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 2. Aufl. Leipzig, 1931.

— *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Leipzig, 1933, 3. Aufl. Darmstadt, 1959.

— *Plato der Erzieher*, Leipzig, 1928 (reimpr. Hamburg, 1961).

WIELAND, W.: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. v.: *Platon*, 1919 (I y II; para I 5.ª ed., Berlín, 1959; para II, 3.ª ed., Berlín, 1962).

***c)* Comentarios modernos a obras de Platón (para los comentarios helenísticos y latinos, cf. 6.7 y 7.a):** «Eutifrón», «Apología» y «Critón»: J. Burnet, 1924; «Gorgias»: E. R. Dodds, 1959 (ya citado); «Menón»: R. S. Bluck, 1961 y J. Klein, 1965; «Fedón»: John Burnet, 1911, R. S. Bluck, 1955 y R. Hackforth, 1955; «República»: J. Adam, 1902; «Parménides»: A. Speiser, Ein Parmenides-Kommentar, 1937, M. Wundt, P.s Parmenides, 1935, R.-P. Hägler, P.s «Parmenides», 1983; «Teeteto»: L. Campbell, 2.ª ed.

1883, F. M. Cornford, 1935; «Fedro»: W. H. Thompson, 1868; «Sofista»: L. Campbell, 1867 y F. M. Cornford, 1935; «Político»: L. Campbell, 1867; «Filebo»: R. G. Bury, 1897; «Timeo»: A. E. Taylor, 1928; «Leyes»: E. B. England, 1921; «Hipias mayor»: D. Tarrant, 1928; «Epinómide»: F. Novotny, 1960; «Cartas»: F. Novotny, 1930.

***d)* Otros textos:** *Supplementum Platonicum*, Die Texte der indirekten Platon-Überlieferung, begr. von K. Gaiser, serie, desde 1988.

Para 4.7:

Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta, ed. E. Mannebach, Leiden/Köln, 1961.

MULLACH, F. W. A.: *Fragmenta philosophorum graecorum*, 1860-1881, reimpr. 1966.

5

(Además de los libros de alcance general citados en 1)

***a)* Texto:**

Aristotelis opera, ed. I. Bekker y otros, Berlín, 1831-1870 (es la edición por la que se cita a Aristóteles y cuyos números de página y letras de columna se reproducen desde entonces en todas las ediciones serias). Reedición con adiciones y reconsideraciones a cargo de O. Gigon, 1960 y sigs.

Ediciones de los textos de Aristóteles en las colecciones Oxford Classical Texts, Collection des Universités de France y The Loeb Classical Library.

***b)* Complementos al texto:**

BONITZ, H.: *Index Aristotelicus*, Berlín, 1870 (como tomo último de la edición Bekker), reimpr. Darmstadt, 1955.

Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Berlín, 1882-1909, junto con *Supplementum aristotelicum*, 1882-1903.

***c)* Algunas obras sobre Aristóteles:**

AUBENQUE, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, París, 1962. (Hay traducción castellana: El problema del ser en Aristóteles, Madrid, 1974).

ARPE, C.: *Das τὶ ἦν εἶναι bei Aristoteles*, Hamburg, 1937.

BRÖCKER, W.: *Aristoteles*, Frankfurt a. M., 1935, 3. Auflage Frankfurt a. M., 1964.

CHERNISS, H.: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 1944.

FINK, E.: Obra citada en 4.

HEIDEGGER, M.: «Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1» en *Wegmarken*, Gesamtausgabe, t. 9, Frankfurt a. M., 1976.

— *Aristoteles: Metaphysik θ 1-3* (Sommersemester, 1931), Gesamtausgabe, t. 33, Frankfurt a. M., 1981.

JAEGER, W.: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923, 2. Auflage Berlín, 1955. (Hay traducción castellana: Aristóteles/bases para la historia de su desarrollo intelectual, México, 1947).

MANSION, A.: *Introduction à la Physique aritotelicienne*, 2.ª ed., Louvain, París, 1946.

TUGENDHAT, E.: ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ, *eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Gundbegriffe*, Freiburg/München, 1958.

WIELAND, W.: *Die aristotelische Physik/Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, 1970.

***d)* Comentarios modernos a obras de Aristóteles (Los comentarios helenísticos y latino-medievales se citan en 6.5 y 7.a):** «Organon»: J. Pacius, 1597 y T. Waitz, 1844-1846; «Categoriae» y «De interpretatione»: J. L. Ackrill, 1963; «Analytica priora» y «posteriora»: W. D. Ross, 1949; «Analytica posteriora»: J. Zabarella, 1578; «Sophistici elenchi»: E. Poste, 1866; «Physica»: J. Pacius, 1596, J. Zabarella, 1600, W. D. Ross, 1936,

libro 2 O. Hamelin, 1907; «De caelo», «De generatione et corruptione», «De mundo» y «Parva naturalia»: J. Pacius, 1601; «De generatione et corruptione» y «Meteorologica»: J. Zabarella, 1600; «De generatione et corruptione»: H. H. Joachim, 1922, V. Verdenius y J. H. Waszink, 1946; «Meteorologica»: J. L. Ideler, 1834-1836, libro 4 I. Düring, 1944; «De anima»: J. Pacius, 1596, J. Zarabella, 1605, A. Torstrik, 1862, F. A. Trendelenburg (2.ª ed.), 1877, G. Rodier, 1900, R. D. Hicks, 1907 y W. D. Ross, 1961; «Parva naturalia»: W. D. Ross, 1955; «De sensu» y «De memoria»: G. R. T. Ross, 1906; «De somno et vigilia»: H. J. Drossaart Lulofs, 1943; «De insomniis» y «De divinatione per somnia»: H. J. Drossaart Lulofs, 1947; «De iuventute et senectute», «De vita et morte» y «De respiratione»: W. Ogle, 1897; «Historia animalium»: H. Aubert y F. Wimmer, 1868; «De generatione animalium»: H. Aubert y F. Wimmer, 1860; «De partibus animalium»: W. Ogle, 1882, I. Düring, 1943, libro 1 J.-M. Le Blond, 1945; «Metaphysica»: H. Bonitz, 1848-1849 y W. D. Ross (2.ª ed.), 1953; «Ethica Nicomachea»: J. A. Stewart, 1892, J. Burnet, 1900, R.-A. Gauthier y J.-Y. Jolif, 1958, libro 5 H. Jackson, 1879, libro 6 L. H. G. Greenwood, 1909, libro 10 G. Rodier, 1897; «Ethica Eudemia»: A. T. H. Fritzsche, 1851; «Politica»: F. Susemihl, 1879; W. L. Newman, 1887-1902, libros 1, 2, 3, 7, 8, F. Susemihl y R. D. Hicks, 1894; «Rhetorica»: L. Spengel, 1867, E. M. Cope y J. E. Sandys, 1877; «Poetica»: S. H. Butcher (3.ª ed.), 1902, I. Bywater, 1909, A. Gudemann, 1934 y G. Else, 1957; «Athenaíon Politeía»: J. E. Sandys (2.ª ed.), 1912, E. Kapp y K. von Fritz, 1950; Fragmentos: «Protrepticus» W. G. Rabinowitz, 1957, I. Düring, 1961; «De iustitia» P. Moraux, 1957; Spuria: «De Coloribus» C. Prantl, 1849, «Mechanica» J. P. van Capelle, 1812, «Mus. Problemata» F. A. Gevaert y J. C. Vollgraff, 1899-1902, «De lineis insecabilibus» O. Apelt en Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie, 1891, «Oeconomica» libro 1 B. A. van Groningen, 1933.

6

6.1:

Stoicorum veterum fragmenta, coll. H. v. Arnim, Leipzig, 1903-1924.

POHLENZ, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 1948 3.ª ed., 1971-1972.

6.2:

Epicurea, ed. H. Usener, Leipzig, 1887.

Epicuri epistulae tres et ratae sententiae, ed. P. von der Mühll, Leipzig, 1922.

6.3:

Obras de Sexto Empírico, ed. H. Mutschmann (solo tomos 1.º y 2.º), Leipzig, 1911 y 1914; 2.ª ed. a cargo de J. Mau, Leipzig, 1957; el t. 3.º por J. Mau, Leipzig, 1954.

6.4:

CHERNISS, H.: *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945.

HERTER, H. L.: *Platons Akademie*, 2.ª ed., Bonn, 1952.

MERLAN, Ph.: *From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag, 1952.

Der Platonismus in der Antike, Grundlagen-System-Entwicklung, begr. von H. Dörrie, serie, desde 1987.

Supplementum platonicum, ya citado en 4.

6.5:

Commentaria in Aristotelem Graeca y Supplementum aristotelicum, ya citados en 5.

Teofrasto: edición de conjunto, pero incompleta, F. Wimmer, Leipzig, 1854-1862, París, 1866, Frankfurt, 1964; Fragmentos lógicos: A. Graeser, Berlin-New York, 1973; «Metaphysica»: W. D. Ross-F. H. Fobes, Oxford, 1939 (reimpr. Hildesheim, 1967); «De sensu»: en Diels *Doxographi Graeci*,

citado en 2, también G. M. Stratton, New York, 1917 (reimpr. Amsterdam, 1964); «De igne»: A. Gercke, Greifswald, 1896, también V. Coutant, Assen, 1971; «Meteorologica» (extracto sirio): E. Wagner-P. Steinmetz, Abhandlungen der Akademie Mainz, 1964, n.º 1; «De lapidibus»: E. R. Caley-J. F. C. Richards, Columbus, 1956, también D. Eichholz, Oxford, 1965; «Historia plantarum», «De odoribus» y «De signis tempestatum»: A. F. Hort, London (4.ª ed.)/Cambridge (Mass.) (3.ª ed.), 1916; «De causis plantarum»: libro 1, R. E. Dengler, Pennsylvania, 1927; «Characteres»: H. Diels, Oxford, 1909 y reeds. posters., R. G. Ussher, London, 1960, P. Steinmetz, München, 1960-1962; «De pietate»: J. Bernays, Berlín, 1866, W. Pötscher, Leiden, 1964; «Leges»: H. Hager, Journ. of Phil. 6, 1876; φυσικῶν δόξαι, en Diels *Doxographi Graeci*, citado en 2.

WEHRLI, F.: *Die Schule des Aristoteles*, Texte und Kommentar, 1944-1956.

6.6:

Filón de Alejandría: Obras, ed. L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter, con índices de H. Leisegang, Berlín, 1896-1930.

LEEMANS, E.-A.: *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruselas, 1937.

MERLAN, Ph.: Obra citada en 4.4.

NILSSON, M. P.: Obra citada en l.

Novum Testamentum graece, ed. Eb. Nestle, Stuttgart, 1898, 25.ª ed. a cargo de Er. Nestle y K. Aland, London, 1963.

Numénius. Fragments, texte établi et traduit par Ed. des Places, París, 1973.

6.7:

***a)* Comentarios helenísticos a obras de Platón:**

Al Alcibíades I: Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato, ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1956; Proklos Diadochos, Commentary on the First Alcibiades of Plato, ed. L. G. Westerink,

Amsterdam, 1954. Al Gorgias: Olympiodori philosophi in Platonis Gorgiam commentaria, ed. L. G. Westerink, Leipzig, 1970. Al Crátilo: Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria, ed. G. Pasquali, Leipzig, 1908. Al Parménides: Damascii Succesoris Dubitationes et Solutiones de primis principiis in Platonis Parmenidem, ed. C. A. RueDe, París, 1889 (reimpr. París, 1964); Proclus Diadochus, in Parmenidem commentarii, ed. V. Cousin (en: Procli opera inedita), París, 1864 (reimpr. Hildesheim, 1961) [De este comentario la parte final solo se conoce en traducción latina: Procli commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete Guilelmo de Moerbeka, ed. R. Klibansky et C. Labowsky (Plato Latinus III), London, 1953]; comentario anónimo al Parménides, ed. W. Kroll, Rhein. Mus. 47, 1892, 616 y sigs., ed. P. Hadot en: Hadot, Porphyre et Victorinus, t. 2, París, 1968, págs 61-113. Al Fedón: Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem commentaria, ed. W. Norvin, Leipzig, 1913 (las partes B-D son de Damascio). Al Fedro: Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia, ed. P. Couvreur, París, 1901 (reimpr. con índice y epílogo de C. Zintzen, Hildesheim, 1971). Al Filebo: Damascius, Lectures on the Philebus (wrongly attributed to Olympiodorus), ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1959. A la República: Procli Diadochi in Platonis Rempublicam, ed. W. Kroll, Leipzig, 1899/1901; Procle, Commentaire sur la République, Traduction et notes par A. J. Festugière, París, 1970. Al Timeo: Platonis Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. J. H. Waszink (Plato Latinus IV, cf. 7.a), London-Leiden, 1962; Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl, Leipzig, 1903/04/06; Procle, Commentaire sur le Timée, Traduction et notes par A. J. Festugière, París, 1966-1968; Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta coll. A. R. Sodano, Napoli, 1964.

***b)* Otras obras de autores neoplatónicos:**

Plotini opera, ed. P. Henry y H.-R. Schwyzer, París-Bruselas, 1951-1973 («editio minor», con algunas modificaciones, en Oxford Classical Texts).

Porfirio: Opuscula, ed. A. Nauck, 2. Aufl. Leipzig, 1886 (reimpr. Hildesheim, 1963); fragmentos de περὶ ἀγαλμάτων en J. Bidez, Porphyre,

Gent, 1913 (reimpr. Hildesheim, 1964); Epistula ad Anebonem, ed. A. R. Sodano, Napoli, 1958; πρὸς Γαῦρον, ed. K. Kalbfleisch, Anhang zu den Abhandlungen der Berliner Akademie, 1895; Ad Marcellam, W. Pötscher (Philosophia Antiqua XV), Leiden, 1969; De philosophia ex oraculis haurienda, G. Wolff, Berlín, 1856 (reimpr. Hildesheim, 1962); Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias coll. H. Schrader, Leipzig, 1880-1882; Quaestionum Homericarum liber I (Ilias), ed. A. R. Sodano, Napoli, 1970; Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias coll. H. Schrader, Berlín, 1890; De regressu animae, Fragm. en J. Bidez, Porphyre, Gent, 1913; Sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. E. Lamberz, Leipzig, 1975; Synmikta Zetemata, H. Dörrie, Zetemata 20, München, 1959; De quinque vocibus sive in Categorias Aristotelis introductio, A. Busse, Berlín, 1887; Vita Plotini, en las ediciones de Plotino citadas; testimonios y fragmentos de κατὰ Χριστιανῶν, A. Harnack, Abhandlungen der Berliner Akademie 1916 y Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1921.

Jámblico: De communi mathematica scientia, N. Festa, Leipzig, 1891; De mysteriis, G. Parthey, Berlín, 1857, también: Les mystères d'Egypte, Ed. des Places, París, 1966; In Nicomachi arithmeticam introductio, H. Pistelli, Leipzig, 1894; Protrepticus, H. Pistelli, Leipzig, 1888; Theologumena arithmeticae, V. de Falco, Leipzig, 1922; De vita Pythagorica, L. Deubner, Leipzig, 1937, también: Pythagoras, Legende, Lehre, Lebensgestaltung, M. von Albrecht, Zürich-Stuttgart, 1963; Testimonia et fragmenta exegetica, B. Dalsgaard-Larsen, en: Jamblique de Chalcis, Exégète et philosophe, Appendix, Aarhus, 1972; In Platonis dialogos commentariorum fragmenta, J. M. Dillon (Philosophia Antiqua 23), Leiden, 1973.

Proclo: Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica, A. Jahn, Halle, 1891; The Elements of Theology, E. R. Dodds, 2.ª ed., Oxford, 1963; In primum Euclidis elementorum librum commentarii, G. Friedlein, Leipzig, 1873; Hymni, E. Vogt, Wiesbaden, 1957; Institutio physica, A. Ritzerfeld, Leipzig, 1912, también: Elementatio physica (traducción medieval), H. Boese, Berlín, 1958; [Tria opuscula (de providentia, de providentia et fato, de malorum subsistentia) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece

ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, H. Boese, Berlín, 1960; Isaacii Sebastocratoris decem dubitationes de providentia, J. Dornseiff, Meisenheim, 1966; Isaacii Sebastocratoris de malorum subsistentia, J. M. Rizzo, Meisenheim, 1971] (los tratados editados en las publicaciones citadas en el tramo entre [] se remiten de hecho a Proclo); De sacrificio et magia, J. Bidez, Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, VI, págs. 137 y sigs., Bruselas, 1928; In Platonis Theologiam, Ae. Portus, Hamburg, 1618 (reimpr. Hildesheim, 1960), también: Théologie Platonicienne, H. D. Saffrey et L. G. Westerink, París, 1968-1974.

Macrobio: Commentarii in somnium Scipionis, ed. I. Willis, Leipzig, 1963.

7

***a)* Versiones medievales de textos de (o atribuidos a) los autores griegos:**

Corpus Platonicum Medii Aevi, que se publica desde 1940, series *Plato Latinus* y *Plato Arabus* (el t. 4 de *Plato Latinus* contiene el texto de Calcidio ya citado en 6.7, el t. 3 contiene el final del comentario de Proclo al Parménides citado también en 6.7).

Aristoteles Latinus, desde 1939 por lo que se refiere al examen de la tradición manuscrita y desde 1951 por lo que concierne a la publicación de textos.

Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, ed. O. Bardenhewer, Freiburg, 1892.

Opera omnia Aristotelis […] Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad nos pervenere, commentarii, Venecia, 1562-1574, reimpr. Frankfurt a. M., 1962.

***b)* Textos de los pensadores de la Edad Media:**

MIGNE: *Patrologiae cursus completus, series graeca*, 1857 y sigs. (Dionisio el «Pseudo-Areopagita» en tt. 3-4).

— *Patrologiae cursus completus, series latina*, 1844 y sigs. (Agustín en tt. 32-47, Boecio en 63-64, Juan Escoto Erígena en 122, Anselmo de Canterbury en 158-159, Juan de Salisbury en 199, Abelardo en 178 (pero cf. más abajo), Bernardo de Claraval en 182-185, Hugo de San Víctor en 175-177, Ricardo de San Víctor en 196, Pedro Lombardo en 191-192, Alano de Lila en 210).

Dionysiaca (Texto y traducciones latinas de las obras atribuidas a Dionisio el Pseudo-Areopagita), 1937, reimpr. Stuttgart (Bad Cannstatt), 1989.

Anselmo de Canterbury: *Opera omnia*, Seckau/Roma/Edinburgh, 1938-1961, reed. Stuttgart (Bad Cannstatt), 1984.

Petri Abaelardi Opera hactenus seorsum edita, ed. V. Cousin y Ch. Jourdain, París, 1849-1859. *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, ed. B. Geyer, Münster, 1919-1933. *Pietro Abelardo, Scritti filosofici*, ed. M. Dal Pra, Milano-Roma, 1954, nueva edición con el título *Scritti di logica*, Firenze, 1969. *Petrus Abaelardus: Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. crítica de R. Thomas, Stuttgart (Bad Cannstatt), 1970.

S. Bonaventurae opera omnia, Quarracchi, 1882-1902.

Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, ed. L. Baur, Münster, 1912.

Roger Bacon: *Opus maius*, ed. J. H. Bridges, Oxford, 1897-1900; reimpr. New York-Frankfurt, 1964; *Opera quaedam hactenus inedita* (contiene: *Opus minus, Opus tertium, Compendium philosophiae*), ed. J. S. Brever, London, 1859, reimpr. New York, 1964.

Alberto Magno: *Opera omnia*, ed. Borgnet, París, 1890-1899; *Opera omnia*, ed. dirigida por B. Geyer, Köln, 1951 y sigs.

Tomás de Aquino: *Opera omnia*, Roma, 1882 y sigs.

Siger de Brabante: *De aeternitate mundi*, ed. W. J. Dwyer, Louvain, 1937; *Imposibilia*, ed. C. Baeumker, en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», II, 6, Münster, 1898; P. Mandonnet: *Siger de Bravant et l'averroïsme latin au XIII siècle* (el tomo segundo contiene obras inéditas), 2.ª ed. Louvain, 1908-1911; F. van Steenberghen: *Siger de Bravant d'après ses oeuvres inédites*, Louvain, 1931-1942.

Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood, ed. M. Grabmann (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abteilung, Jahrgang, 1937, Heft 10), München, 1937.

Petri Hispani Summulae logicales, ed. I. M. Bochensky, Roma, 1947; ed. L. M. de Rijk, 1972.

JUAN DUNS ESCOTO: *Opera omnia*, ed. Wadding, Lyon, 1639, reimpr. Hildesheim, 1968; *Opera omnia*, ed. dirigida por C. Balic, Roma, 1950 y sigs.

ECKHART: *Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart-Berlin, 1936 y sigs.

OCCAM: *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, New York, 1967 y sigs.; *Opera plurima*, Lyon, 1494-1496, reimpr. London, 1962; obra de un discípulo: *Le Tractatus de principiis theologiae attribué à G. d'Occam*, ed. L. Baudry, París, 1936.

***c)* Obras sobre filosofía medieval:**

GILSON, E.: *La philosophie au moyen âge*, París, 2.ª ed., 1952. (Hay traducción castellana: La filosofía en la Edad Media, Madrid, 1965).

— *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París, 1929, 2.ª ed., 1943.

— *La philosophie de saint Bonaventure*, París, 1924.

— *Le thomisme, Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, París, 4.ª ed., 1942. (Hay traducción castellana: El tomismo, Buenos Aires, 1951).

— *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, París, 1952.

ÜBERWEG, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie, t. II: Die patristische und scholastische Philosophie*, 11.ª ed. B. Geyer, Berlín, 1928.

WULF, M. de: *Histoire de la philosophie médiévale*, París, 1934-1936.

8.1:

Nicolai de Cusa opera omnia, iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, desde 1932.

J. GEMISTO PLETÓN: en Migne *series graeca* (citado en 7. b), t. 160.

M. FICINO: *Opera omnia*, Basilea 1561, reimpr. Torino 1959-1961.

Supplementum Ficinianum. Opuscula inedita et dispersa, ed. P. O. Kristeller, Firenze 1937, París 1957.

POMPONAZZI: *Opera*, Venezia 1525.

El mismo: *Tractatus de inmortalitate animae*, ed. G. Morra, Bologna 1954.

El mismo: *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, ed. R. Lemay, Lugano 1957.

Commentaria in Aristotelem Graeca: corpus Versionum Latinarum Sexto Decimo Saeculo Impresarum (Poster.: *Versiones Latinae temporis resuscitatarum litterarum*), ed. Ch. Lohr, Frankfurt a. M. (poster. Stuttgart-Bad Cannstatt) 1978 sigs.

Michel DE MONTAIGNE: *Essais*, ed. M. Butor, París, 1964-1965.

Agripa DE NETTESHEIM: *Opera*, Lyon 1550, reimpr. Hildesheim 1966.

PARACELSO: *Sämtliche Werke*, ed. K. Sudhoff y W. Matthiessen, München 1922 sigs., continuada por K. Goldammer, Wiesbaden 1955 sigs.

Bernardino TELESIO *De rerum natura*, ed. V. Stampato, Modena-Roma 1910-1923.

Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta, Napoli/Firenze 1879-1891, reimpr. Stuttgart (Bad Cannstatt) 1961-1962.

Giordano BRUNO: *Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile, 3ª ed. a cargo de G. Aquilecchia, Firenze 1958.

Tommaso CAMPANELLA: *Tutte le opere*, ed. L. Firpo, Milano 1954.

The Works of Francis Bacon, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, London 1857-1874, reimpr. Stuttgart (Bad Cannstatt) 1961 sigs.

MAQUIAVELO: *Tutte le opere storiche e letterarie*, ed. G. Mazzoni y M. Casella, 1929.

ERASMO: *Opera*, Leyden 1703-1706, reimpr. Hildesheim 1961-1962.

LUTERO: *Werke*, Weimar, 1883 sigs.

CALVINO: *Opera quae supersunt omnia*. Braunschweig 1863-1900, reimpr. New York 1964.

Valentín WEIGEL: *Sämtliche Schriften*, hrsg. von W. Zeller, W. E. Peuckert und H. Pfefferl, Stuttgart (Bad Cannstatt) 1962 sigs.

Jacob BÖHME: *Sämtliche Schriften*, 1730, reed. Stuttgart (Bad Cannstatt) 1955.

8.2:

Galileo GALILEI: *Opere*. Firenze 1890-1909 y reediciones.

Isaac NEWTON: *Opera quae exstant omnia*. Commentariis illustrabat S. Horsley. London 1779-1785. reimpr. Stuttgart (Bad Cannstatt) 1964.

8.3:

***a)* Obras de Descartes:**

Oeuvres de Descartes, ed. Ch. Adam y P. Tannery, París 1897-1913, reedición París 1964-1974.

***b)* Algunas obras sobre Descartes:**

ALQUIÉ, F.: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. París 1950.

BECK, L. J.: *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, Oxford 1952.

El mismo: *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*. Oxford 1965.

CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem*. Berlín 1906 sigs. [cf. tb. *Leibniz' System*. cit. en 9.2].

GILSON, E.: *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. París 1930.

GUEROULT, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*, París 1953.

HAMELIN, O.: *Le système de Descartes*. París 1911.

KEMP SMITH, N.: *Studies in the Cartesian Philosophy*, London 1902.

El mismo: *New Studies in the Cartesian Philosophy*, London 1952.

KENNY, A.: *Descartes. A Study of his Pilosophy*, New York 1968.

MARION, J. L.: *Sur l'ontologie grise de Descartes*. París 1975.

El mismo: *La théologie blanche de Descartes*, París 1981.

El mismo: *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie dans la pensée cartesienne*. París 1986.

8.4:

GASSENDI, Petrus: *Opera omnia*. Lugdunum (Lyon) 1658, reed. Stuttgart (Bad Cannstatt) 1964.

HOBBES: ed. W. Molesworth: *The English Works*. 1839-1845, y *Opera philosophica*, 1839-1845, ambas series en reimpresión 1961-1962.

ARNAULD, A. y NICOLE, P.: *L'Art de Penser. La Logique de Port-Royal*, ed. crítica por B. B. von Freytag Löringhoff y H. E. Brekle, Stuttgart (Bad Cannstatt) 1965 sigs.

GEULINCX, A.: *Sämtliche Schriften*, reimpresión y ampliación de la edición J. P. N. Land (La Haya 1891-1893) por H. J. de Vleeschauwer, Stuttgart (Bad Cannstatt) 1965 sigs.

MALEBRANCHE: *Oeuvres completes*. ed. dirigida por A. Robinet. 1958-1967.

PASCAL: *Oeuvres*, ed. L. Brunschwicg, F. Boutroux y F. Gazier, 1904-1914.

9

9.1:

***a)* Obras de Spinoza:**

Baruch de Spinoza. *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg 1925.

***b)* Algunas obras sobre Spinoza:**

ALQUIÉ, F.: *Nature et verité dans la philosophie de Spinoza*, París 1971.

CASSIRER: *Das Erkenntnisproblem* (ya citado desde 8).

DUFF, R. A.: *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, New York 1970.

GUEROULT, M.: *Spinoza, I: Dieu (Etique, I)*, París 1968.

El mismo: *Spinoza, II: L'Âme (Etique, II)*, París 1974.

HAMPSHIRE, S.: *Spinoza*. Harmondsworth 1951 (Hay traducción castellana: Spinoza, Madrid 1982).

PARKINSON, G. H. R.: *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford 1954.

ROBINSON, L.: *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig 1928.

WOLFSON, H. A.: *The Philosophy of Spinoza*, New York 1969.

9.2:

***a)* Principales ediciones de las obras de Leibniz:**

Leibnitii opera omnia nunc primum collecta […] studio Ludovici Dutens, Genevae 1768.

Leibnitii opera philosophica quae extant latina, gallica, germanica omnia, [… edición a cargo de…] Joannes Eduardus Erdmann. Berolini 1839-1840 (reimpr. Aalen 1959).

Leibnizens mathematische Schriften, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlín (poster. Halle) 1849-1863 (reimpr. Hildesheim 1962).

Die philosophischen Schriften von Leibniz, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlín 1875-1890 (reimpr. Hildesheim 1960-1961).

Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits […] par Louis Couturat, París 1903 (reimpr. Hildesheim 1961).

Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe, hrsg. von der Preussischen (poster. Deutschen) Akademie der Wissenschaften (poster. Akademie der Wissenschaften der DDR), Darmstadt (poster. Leipzig, poster. Berlín), en curso de publicación desde 1923.

b) **Algunas obras sobre Leibniz:**

BELAVAL, Y.: *Leibniz critique de Descartes*, París 1960.

CASSIRER, E.: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902 (reimpr. Darmstadt 1962).

El mismo: *Das Erkenntnisproblem* (ya citado desde 8).

COUTURAT, L.: *La logique de Leibniz*, París 1901 (reimpr. Hildesheim 1961).

GUEROULT, M.: *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, París 1934; segunda edición con el título *Leibniz. Dynamique et métaphisique*, París 1967.

JALABERT, J.: *Le Dieu de Leibniz*, París 1960.

JANKE, W.: *Leibniz. Die Emendation der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1963.

KAEHLER, K. E.: *Leibniz' Position der Rationalität: die Lokig im metaphysischen Wissen der 'natürlichen Vernunft'*, Freiburg i. B./München 1989.

MAHNKE, D.: *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle 1925 (reimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964).

MARTIN, G.: *Leibniz. Logik und Metaphysik*, Köln 1960; segunda edición (aumentada) Berlín 1967.

MATES, B.: *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, New York/Oxford 1986.

RUSSELL, B.: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900 (hay traducción castellana: Exposición crítica de la filosofía de Leibniz, Buenos Aires 1977).

9.3:

a) **Obras de Locke:**

The Works of John Locke, London 1823 (reprod. Aalen 1963).

The Clarendon Edition of the Works of John Locke, Oxford 1975 sigs.

***b)* Algunas obras sobre Locke:**

AARON, R. I.: *John Locke*, Oxford 1937, 3ª ed. 1971.

BENNETT, J.: *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*, Oxford 1971.

CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem* (ya citado desde 8).

YOLTON, J. W.: *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford 1956.

El mismo: *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge 1970.

***c)* Obras de Berkeley:**

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, ed. A. A. Luce y T. E. Jessop, Edinburgh, 1948-1957 (repr. Nedeln 1979).

***d)* Algunas obras sobre Berkeley:**

BENNETT, J.: Obra ya citada en 9.3.1.b.

LEROY, A.-L.: *George Berkeley*, París 1959.

LUCE, A. A.: *Berkeley and Malebranche*, Oxford 1934.

WARNOCK, G. J.: *Berkeley*, Harmondsworth 1953, 2ª ed. 1969.

***e)* Obras de Hume:**

The Philosophical Works of David Hume, ed. T. H. Green y T. H. Grose, Aalen 1964 (reprod. de la ed. de Londres de 1886).

A Treatise of Human Nature, edited, with an Analytical Index, by L. A. Selby-Bigge. Second edition with revised text and variant readings by P. H. Nidditch, Oxford 1978.

Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principies of Morals, edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford 2ª ed. 1902 (reimpr. 1972).

An Abstract of a Treatise of Human Nature, reprinted with and Introduction by J. M. Keynes y P. Sraffa, Cambridge 1938.

A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh, ed. by E. C. Mossner and J. V. Price, Edinburgh 1967.

The Letters of David Hume, ed. by J. Y. T. Greig, Oxford 1932.

New Letters of David Hume, ed. by R. Klibansky and E. C. Mossner. Oxford 1954.

***f)* Algunas obras sobre Hume:**

BENNETT, J.: Obra citada en 9.3.1.b y 9.3.2.b.

BRICKE, J.: *Hume's Philosophy of Mind*, Princeton 1980.

CAPALDI, N.: *David Hume. The Newtonian Philosopher*, Boston 1975.

CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem* (ya citado desde 8).

DAL PRA, M.: *Hume e la scienza della natura umana*, Roma-Bari 2ª ed. 1973).

FLEW, A.: *Hume's Philosophy of Belief*. London 1961.

GASKIN, J. C. A.: *Hume's Philosophy of Religion*, London 1978.

KEMP SMITH, N.: *The Philosophy of David Hume*, London 1941.

KOPPER, J.: *Einführung in die Philosophie der Aufklärung*, Darmstadt 1979.

El mismo: *Ethik der Aufklärung*, Darmstadt 1983.

LAIRD, J.: *Hume's Philosophy of Human Nature*, London 1932, reed. Hamden (Connecticut) 1967.

LEROY, A.: *David Hume*, París 1953.

NOXON, J.: *Hume's Philosophical Development*, Oxford 1973 (hay traducción castellana: La evolución filosófica de Hume, Madrid 1974).

PASSMORE, J.: *Hume's Intentions*, London 1952.

PENELHUM, T.: *Hume*, London 1975.

PRICE, H. H.: *Hume's Theory of the External World*, Oxford 1940.

SANTUCCI, A.: *Sistema e ricerca in David Hume*, Bari 1969.

STROUD, B.: *Hume*, London 1977.

TOPITSCH, E., STEMINGER, G.: *Hume*, Darmstadt 1981.

WILBANKS, J.: *Hume's Theorie of Imagination*. The Hague 1968.

ZABEEH, F.: *Hume, Precursor of Modern Empiricism*, The Hague 1960, 2ª ed. 1973.

***a)* Texto de Kant:**

*Kants gesammelte Schrifte*n, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (poster. Akademie der Wissenschaften der DDR), desde 1910.

***b)* Algunas obras sobre Kant:**

BENNEIT, J.: *Kant's Analytic*. Cambridge 1966 (hay traducción castellana: La 'Crítica de la Razón pura' de Kant. 1. La Analítica. Madrid 1977).

El mismo: *Kant's Dialectic*, Cambridge 1974 (hay traducción castellana: La 'Crítica de la razón pura' de Kant. 2. La dialéctica. Madrid 1981).

EISLER, R.: *Kant Lexikon*. Berlín 1930 (reimpr. Hildesheim 1984).

HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Meraphysik* (1929), Frankfurt a. M. 4 ed. 1973.

El mismo: «Kants These über das Sein» (1961), en *Wegmarken* (Gesamtausgabe, tomo 9).

El mismo: *Phänomenologische Inrerpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927-1928), Gesamtausgabe tomo 25.

El mismo: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1935-1936). Gesamtausgabe tomo 41.

HEIMSOETH, H.: *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlín 1966-1971.

HINSKE, N. et al.: *Kant-Index*. Stuttgart (Bad Cannstatt) 1986. sigs.

KAULBACH, F.: *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlín 1978.

El mismo: *Immanuel Kant*, 2. Aufl. Berlín 1982.

El mismo: *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg 1984.

KEMP SMITH, N.: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, London 1918.

KOPPER, J.: *Reflexion und Determination*, Berlín 1976.

El mismo: *Einführung in die Philosophie der Aufklärung* (ya citado en 9.3).

El mismo: *Ethik der Aufklärung* (ya citado en 9.3).

El mismo: *Die Stellung der ‘Kritik der reinen Vernunft’ in der neueren Philosophie*. Darmstadt 1984.

KRÜGER, G.: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. Tübingen 1931, 2. Aufl. 1969.

MARTIN, G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 4. Aufl., Berlín 1969.

PATON, H. J.: *Kant’s Metaphysics of Experience*, London 1936, 4ª ed. 1965.

El mismo: *The Categorical Imperative*, London 1947.

STRAWSON, P. F.: *The Bounds of Sense*, London 1966 (hay traducción castellana: Los límites del sentido, Madrid 1975).

11

Medios auxiliares de tema lingüístico para el trabajo sobre textos alemanes de en torno a 1800:

ADELUNG, J. Chr.: *Versuch eines vollständig grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart*. 1774-1786, 2ª ed. 1793-1801.

GRIMM, J. und W.: *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854-1960.

PAUL, H.: *Deutsches Wörterbuch*, bearbeitet von W. Betz, 8. Aufl. Tübingen 1981.

11.1:

***a)* Obras de Fichte:**

J. G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth, H. Jakob und H. Gliwitzky, Stuttgart (Bad Cannstatt) 1962 sigs.

Obras de JACOBI:

Werke, Leipzig 1812-1816.

Werke. Briefwechsel. Dokumente, Stuttgart (Bad Cannstatt) desde 1981.

b) **Algunas obras sobre Fichte:**

BAUMANNS, P.: *J. G. Fichte: kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Freiburg i. B./München 1990.

JANKE, W.: *Fichte. Sein und Rejlexion - Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlín 1970.

KOPPER, J.: *Das transzendentale Denken des deutschen Idealismus*, Darmstadt 1989.

PHILONENKO, A.: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París 1966.

WIDMANN, J.: *Die Grundstruktur des transzdendentalen Wissens. Nach J. G. Fichtes Wissenschaftslehre 1804(2)*, Hamburg 1977.

11.2:

Las obras de Schelling y de Hegel implicadas en 11.2 se encuentran en las mismas ediciones que se citan en 11.3 y 11.4.

a) **Obras de Hölderlin:**

Sämtliche Werke, hrsg. von F. Beissner und A. Beck, Stuttgart 1943 sigs.

Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von D. E. Sattler, Frankfurt 1975 sigs.

b) **Sobre Hölderlin, el joven Hegel, el joven Schelling y su entorno:**

ALLEMANN, B.: *Hölderlin und Heidegger*, Zurich, 2ª ed. 1956.

BUBNER, R. (ed.): *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* (Hegel-Studien, Beiheft 9), Bonn 1973.

FRANK, M.: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt a. M. 1975.

El mismo: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982.

El mismo y KURZ, G.: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a. M. 1975.

HEIDEGGER, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), Frankfurt a. M. 4ª ed. 1971 (también en Gesamtausgabe, tomo 4).

El mismo: *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'* (1934-1945), Gesamtausgabe tomo 39.

El mismo: *Hölderlins Hymne 'Andenken'* (1941-1942), Gesamtausgabe tomo 52.

El mismo: *Hölderlins Hymne 'Der Ister'* (1942), Gesamtausgabe tomo 53.

HENRICH, D.: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971.

El mismo: *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*. Stuttgart 1986.

El mismo: «Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus», en Hölderlin-Jahrbuch 14 (1965-1966), págs. 73 sigs.

JAMME, C.: *'Ein ungelehrtes Buch'. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt* 1797-1800, Bonn 1983.

El mismo y PÖGGELER, O. (eds.): *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart 1981.

Los mismos (eds.): *'Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde…'. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, Stuttgart 1983.

El mismo y SCHNEIDER, H. (eds.): *Mythologie der Vernunft. Hegels 'ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus'*, Frankfurt a. M. 1984.

Los mismos (eds.): *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Frankfurt a. M. 1990.

SCHMIDT, J.: *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen 'Friedensfeier', 'Der Einzige', 'Patmos'*, Darmstadt 1990.

SZONDI, P.: *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Frankfurt a. M. 1970.

El mismo: *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1975.

El mismo: *Poetik und Geschichtsphilosophie I/II*, Frankfurt a. M. 1974.

11.3:

***a)* Obras de Schelling:**

F. W. J. von Schellings sämmtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-1861.

Schellings Werke, hrsg. von M. Schröter, München 1927-1959, reimpr. 1962-1971.

Historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von H. M. Baumgartner, W. J. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner, desde 1976.

Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung und Anmerkungen von H. Fuhrmans, Stuttgart 1964.

Philosoplzie der Offenbarung, herausgegeben und eingeleitet von M. Frank, Frankfurt a. M. 1977.

Das Tagebuch 1848, hrsg. von H. J. Sandkühler, Hamburg 1990.

***b)* Algunas obras sobre Schelling:**

BAUMGARTNER, H. M. (ed.): *Schelling*, Freiburg/München 1975.

FRANK, M.: *Der unendliche Mangel an Sein* (ya citado en 11.2.b).

El mismo: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a. M. 1985.

El mismo y KURZ, G. (eds.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* (ya citado en 11.2.b).

HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (1936), Gesamtausgabe tomo 42.

TILLIETTE, X.: *Schelling. Une philosophie en devenir*, París 1970.

11.4:

***a)* Obras de Hegel:**

Gesammelte Werke, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, desde 1968.

(A completar por el momento con tomos —hoy editados como obras sueltas— de la edición iniciada como «Sämtliche Werke» por G. Lasson, Leipzig (poster. Hamburg) 1911 sigs. y continuada por J. Hoffmeister).

***b)* Algunas obras sobre Hegel además de lo ya citado en 11.2.b:**

DÜSING, K.: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1976 (= Hegel-Studien, Beiheft 15).

El mismo: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt 1983.

FINK, E.: *Hegel. Phänomenologische Interpretation der ‘Phänomenologie des Geistes’*, Frankfurt a. M. 1977.

FULDA, H. F.: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M. 1965, 2ª ed. 1975.

El mismo y HENRICH, D. (eds.): *Materialien zu Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’*. Frankfurt a. M. 1973.

El mismo, HORSTMANN, R. P. y THEUNISSEN, M.: *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskusion über Hegels ‘Logik’*. Frankfurt a. M. 1980.

GADAMER, H.-G.: *Hegels Dialektik*, 2ª ed., Tübingen 1980.

HEIDEGGER, M.: “Hegels Begriff der Erfahrung”. En: *Holzwege* (1935-1946), Gesamtausgabe tomo 5, Frankfurt a. M. 1977.

El mismo: *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930-1931), Gesamtausgabe tomo 32, Frankfurt a. M. 1980.

El mismo: «Hegel und die Griechen». En: *Wegmarken*, Gesamtausgabe tomo 9, Frankfurt a. M. 1976.

HENRICH, D.: «Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung». En: Hegel-Studien, Beiheft 18, 1978, págs. 203 sigs.

El mismo (ed.): *Hegels Wissenschaft der Logik*, Stuttgart 1986.

HYPPOLITE, J.: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, París 1958.

MARX, W.: *Hegels Phánomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in ‘Vorrede’ und ‘Einleitung’*. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1981.

El mismo: *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1986.

PÖGGELER, O.: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg i. B./München 1973.

El mismo (ed.): *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Feiburg i. B./München 1977.

THEUNISSEN, M.: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín 1970.

El mismo: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1980.

12

12.a:

SCHOPENHAUER:

Sämtliche Werke, ed. P. Deussen, Berlín 1911-1942.

Sämtliche Werke, ed. W. Freiherr von Löhneysen, Stuttgart/Frankfurt a. M. 2ª ed. 1968.

COMTE:

Oeuvres. París 1968.

KIERKEGAARD:

Samlede Vaerker, 3ª ed., Copenhague 1962-1964.

FEUERBACH:

Sämtliche Werke, ed. W. Bolin y F. Jodl, Stuttgart 1903-1911, reed. con complementos por H. M. Sass, Stuttgart (Bad Cannstatt) 1959 sigs.

Gesammelte Werke, ed. W. Schufenhauer et al., 1968 sigs.

MARX:

La *Neue MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe)*, en curso de publicación desde 1975, pretende ser la edición histórico-crítica de la que hasta ahora se carece. Entretanto la edición más usual, ni completa ni crítica, es *MEW (Marx Engels Werke)*, 1958-1968.

NIETZSCHE:

Werke, Kritische Gesamtausgabe. ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín 1968 sigs.

Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín 1975 sigs.

Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe, München 1933 sigs. (inacabada, pero no substituida en lo que se refiere a los textos anteriores al verano de 1869).

12.b:

FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960 (hay traducción castellana: La filosofía de Nietzsche, Madrid 1968).

FRANK, M.: *Der unendliche Mangel an Sein* (ya citado en 11.2).

HEIDEGGER, M.: «Nietzsches Wort 'Gott ist tot'». En: *Holzwege* (1935-1946), Gesamtausgabe tomo 5, Frankfurt a. M. 1977.

El mismo: *Nietzsche* I (1936-1939)/II (1939-1946), Pfullingen 1961.

El mismo: «Wer ist Nietzsches Zarathustra?» En: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1964.

El mismo: Gesamtausgabe tomos 43, 44, 46, 47, 48, 50.

LÖWITH, K.: *Von Hegel zu Nietzsche*. Sämtliche Schriften, tomo 4, Darmstadt 1988.

13

(Literatura contemporánea de interés filosófico general o específicamente relacionado con el epílogo).

ADORNO, Th. W.: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1970 sigs.

BEMJAMIN, W.: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1971 sigs.

BERGSON, H.: *Oeuvres*, París 1959.

CHOMSKY, N.: *Syntactic Structures*, The Hague 1957 (hay traducción castellana: Estructuras sintácticas, México 1974).

El mismo: *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge (Massachusetts) 1965 (hay traducción castellana: Aspectos de la teoría de la sintaxis, Madrid 1970).

El mismo: *Cartesian Linguistics*, New York 1966 (hay traducción castellana: Lingüística cartesiana, Madrid 1969).

El mismo: *Language and mind*, New York 1968, 2ª ed. aumentada 1972 (hay traducción castellana: El lenguaje y el entendimiento, Barcelona 1971/1977).

DAVIDSON, D.: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984.

DELEUZE, G.: *Différence et répetition*. París 1968.

El mismo: *Logique du sens*, París 1969 (hay traducción castellana: Lógica del sentido, Barcelona 1989).

DERRIDA, J.: *L'écriture et la différence*, París 1967 (hay traducción castellana: La escritura y la diferencia, Barcelona 1989).

El mismo: *De la grammatologie*, París 1967.

DILTHEY, W.: *Gesammelle Schriften*. Leipzig/Berlin (poster. Göttingen/Zürich/Stuttgart) 1914 sigs.

EINSTEIN, A.: *The Meaning of Relativity*, 1922 y reediciones (hay traducción castellana: El significado de la relatividad, Madrid 1948 y reediciones).

El mismo: *La relativité*, París 1956.

FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*, París 1966 (hay traducción castellana: Las palabras y las cosas, Madrid 1971).

El mismo: *L'archéologie du savoir*, París 1969 (hay traducción castellana: La arqueología del saber, Madrid 1970).

FREGE, G.: *Begriffsschrift*, Halle 1879, reimpr. Darmstadt 1964.

El mismo: *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau 1884, reimpr. Darmstadt 1961.

El mismo: *Funktion, Begriff, Bedeutung*, hrsg. von G. Patzig, Göttingen 1962.

GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 4ª ed. 1975. (Cf. también las obras de Gadamer que han sido citadas en apartados anteriores).

GÖDEL, K.: *Obras completas*. Introducciones y traducción de J. Mosterín, Madrid 1981.

HEIDEGGER: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. desde 1975 (ya citados tomos diversos en apartados anteriores).

HILBERT, D., BERNAYS, P.: *Grundlagen der Mathematik* I/II, Berlín 1934/1939.

HJELMSLEV, L.: *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*, Copenhague 1943 (hay traducción castellana: Prolegómenos a una teoría del lenguaje, Madrid 1971).

El mismo: *Essais linguistiques*, 1959, reed. París 1971.

HORKHEIMER, M.: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1988.

Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Husserl-Archiv (Louvain) 1950 sigs.

KLEENE, S. C.: *Introduction to Metamathematics*, Amsterdam 1952 (hay traducción castellana: Introducción a la metamatemática, Madrid 1974).

KNEALE, W. y M.: *The Development of Logic*, Oxford 1961 y eds. posteriores (hay traducción castellana: El desarrollo de la lógica, Madrid 1972).

KRIPKE, S.: *Naming and Necessity*, Oxford 1980.

LACAN, J.: *Ecrits*, París 1966 (hay traducción castellana: Escritos, México 1971).

LÉVI-STRAUSS, C.: *Tristes tropiques*, París 1955.

El mismo: *Anthropologie structurale*, París 1958 (hay traducción castellana: Antropología estructural, Buenos Aires 1968).

El mismo: *La pensée sauvage*, París 1962 (hay traducción castellana: El pensamiento salvaje, México 1964).

MARCUSE, H.: *Reason and Revolution*, London 1941.

MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la perception*, París 1945.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*, Madrid, desde 1946.

POPPER, K.: *Logik der Forschung*. Tübingen 1934 (traducción inglesa del autor con adiciones: *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959; traducción castellana: La lógica de la investigación científica, Madrid 1967).

QUINE, W. V. O.: *From a Logical Point of View*, Cambridge (Mass.) 1953 (hay traducción castellana: Desde un punto de vista lógico, Barcelona 1962).

El mismo: *Word and Object*, Cambridge (Mass.) 1960 (Hay traducción castellana: Palabra y objeto, Barcelona 1968).

El mismo: *Ontological Relativity and Other Essays*, 1969 (hay traducción castellana: La relatividad ontológica y otros ensayos, Madrid 1974).

El mismo: *The Roots of Reference*, 1973 (hay traducción castellana: Las raíces de la referencia, Madrid 1977).

RUSSELL, B.: *My Philosophical Development*, London 1959 (hay traducción castellana: La evolución de mi pensamiento filosófico, Madrid 1960/1976).

El mismo: (véase Whitehead).

RYLE, G.: *The Concept of Mind*, New York 1949.

SAUSSURE, F. de: *Cours de Linguistique Générale*, París 1916.

SCHELER, M.: *Gesammelte Werke*, Bern/München 1971.

SCHULTE, J.: *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart 1989.

SEARLE, J.: *Speech Acts*, Cambridge 1969.

STRAWSON, P. F.: *Individuals*, London 1959.

TUGENDHAT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín 1967.

El mismo: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976, 5ª ed. 1990.

El mismo: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. 1979, 4ª ed. 1989.

El mismo y WOLF, U.: *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1983, reed. 1986.

WHITEHEAD, A. N. y RUSSELL, B.: *Principia mathematica*, Cambridge 1910-1913, 2ª ed. 1925-1927.

WITTGENSTEIN, L.: *Werkausgabe*, Frankfurt a. M. 1984 y eds. posteriores.



FELIPE MARTÍNEZ MARZOA (Vigo, España, 1943). A la edad de 29 años, publica los dos volúmenes de la primera edición de su *Historia de la filosofía*, tras haber realizado estudios de filosofía, matemáticas y griego. Desde entonces, su obra, no exenta de polémica intelectual, permanece fiel al propósito hermenéutico de la historia de la filosofía.

Su trabajo de investigación abarca básicamente tres campos: la Grecia antigua, la filosofía de la Edad Moderna y la teoría lingüística.

Algunos de los libros de los que es autor son: *La filosofía de «El capital»* (1983), *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)* (1987), *Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz)* (1991), *De Kant a Hölderlin* (1992), *Hölderlin y la lógica hegeliana* (1995), *Ser y diálogo (Leer a Platón)* (1996), *Lengua y tiempo* (1999), *Lingüística fenomenológica* (2001), *El saber de la comedia* (2005), *El decir griego*

(2006), *Muestras de Platón* (2007), *El concepto de lo civil* (2008), *Pasión tranquila (Ensayo sobre la filosofía de Hume)* (2009).

Ha sido profesor en ejercicio de varias universidades españolas en los años 1978-2007.

Notas

[1] Muy sumariamente dicho, se trata de lo siguiente: ciertos morfemas, que en nuestra habitual conceptuación gramatical son básicamente los de «tiempo» y «modo», caracterizan el conjunto de un decir (digamos: una «oración») y no solo un sintagma dentro de él; el procedimiento para la expresión de estos morfemas en las lenguas indoeuropeas es eso que llamamos la «flexión verbal»; consiguientemente puede producirse insuficiencia de la expresión estrictamente lingüística de tales morfemas en aquellos casos en los que, por no haber motivo léxico alguno que justifique la presencia de una palabra perteneciente al tipo gramatical que llamamos «verbo», efectivamente no aparezca ninguna palabra de ese tipo; ello comporta la tendencia a producir para tales oraciones un verbo sin valor léxico, mero soporte de los morfemas que se expresan mediante la flexión verbal. Esto puede representarse diacrónicamente como ocurrido a partir de verbos en la posición sintáctica de los castellanos «estar», «quedar», etc., esto es, que refieren un «predicado nominal» a un «sujeto», si bien esos verbos tienen además cada uno de ellos su propio matiz léxico; la constitución del verbo «ser» consistiría entonces precisamente en que ese matiz léxico se perdiese al generalizarse el uso del verbo (o de los verbos) en cuestión (de donde, también, el que, si en principio son varios, tiendan a confundirse o a integrarse en un único paradigma); otra representación diacrónica posible incluye, además de lo que acabamos de decir, el que alguno de los verbos indoeuropeos implicados en la constitución de la cópula (precisamente el que en griego se generaliza para tal uso) no fuese ni siquiera inicialmente un verbo léxico concreto, sino que tenga su origen en algún procedimiento para resolver el problema estructural al que responde la génesis de la cópula. Sea como fuere, el proceso de constitución de la cópula viene de época prehistórica y, por lo que se refiere al griego, está ya bastante avanzado desde los comienzos de la transmisión documental, pero no alcanza todas sus consecuencias antes de época helenística. <<

[2] En vez de «las diosas me han hecho llegar al camino», otra lectura defendible (δαίμονος en vez de δαίμονες) daría: «(las yeguas que me llevan…) me han hecho llegar al camino del dios» (o «de la diosa»).

Nótese que *a donde* ha sido llevado el poeta es *al camino*. El camino no es algo previo, sino que el poema mismo no presenta otra cosa que el camino. <<

[3] «Saber» es «haber visto», porque es asumir aquello que el hombre en cada caso *ya* era, pertenecer a aquello a lo que en todo caso *ya* pertenecíamos. <<

[4] «Cuando las hijas del sol se apresuraban… hasta la luz» quiere decir: en cuanto tiene lugar el «camino». El camino es en cada momento de-cisión, por la luz frente a la noche; por eso el camino es doble, como luego dirá el poema. De acuerdo con la gramática del texto, «cuando… se apresuraban» (ὅτε σπερχοίατο) debe tener sentido iterativo («cada vez que se apresuraban», «en cada caso en que se apresuraban»), y «dejando atrás» (προλιποῦσαι) sentido «puntual» o «confectivo», no durativo; «dejando —cada vez de nuevo— atrás la morada de la noche».

Abandonar siempre de nuevo la morada de la noche (por lo tanto retornar siempre a ella) es el camino del sol. <<

[5] «Allí» es «en el camino», es decir: en cuanto el camino tiene lugar. El camino es la propia cuestión ser/no-ser, desocultamiento/ocultamiento. La «puerta» es lo que se «abre», y más abajo Parménides mencionará la abertura de la puerta con palabras que recuerdan, incluso literal y fonéticamente, el χάος de Hesíodo. La «puerta» es otra designación del camino. La puerta, como el camino, es de-cisión. <<

[6] Αἰθήρ («éter») designaba la región superior del aire, o bien el aire como claridad, no la bruma, para la que se reservaba ἀήρ cuando se quería hacer esta distinción. <<

[7] La «justicia» (δίκη; recordar a Anaximandro) es el estatuto, la finitud de que hablamos en 1 y en este mismo capítulo. Las llaves son «de doble sentido», porque tanto *abren* como *cierran*. <<

[8] «Abierta garganta»: χάσμ῾ ἀχανές; ambas palabras relacionadas con χάος, χαίνω (véase 1). <<

[9] A «la diosa» no se le da en el poema otro nombre que este. A partir de aquí todo el poema es el discurso de la diosa. <<

[10] βροτῶν δόξαι: «los pareceres de los que viven los mortales», no «las opiniones (subjetivas) de los mortales». Es la cosa la que (a)parece, no los hombres los que «opinan» y se equivocan. <<

[11] Sobre la última frase de B 1, obsérvese:

a) «*tenía* que» (imperfecto; también en griego): la necesidad del parecer es «anterior», porque es la verdad misma.

b) «lo aparente» (τὰ δοκοῦντα) es *lo* ente (véase 1, este mismo capítulo y 2.4).

c) «atravesando todo de un lado a otro»: en todo el ámbito de la presencia; el ámbito de la δόξα es —por así decir— extensionalmente el mismo de la ἀληθείη. <<

[12] Otra lectura defendible (παναπειθέα en vez de παναπευθέα) daría «en el que no puede haber convicción alguna» en vez de «absolutamente desconocido». <<

[13] Tanto lo presente (παρεόντα) como lo ausente (ἀπεόντα) es ἐόντα. Lo ente en cuanto a su *ser* (es decir: para el νοεῖν, que es el hacerse cargo del ser) es todo uno, no admite corte ni yuxtaposición, porque el *ser* es uno para *todo*. <<

[14] Todo lo que se dice en el poema es una sola cosa; aquello de lo que se parte es aquello a lo que se vuelve siempre de nuevo. <<

[15] Heidegger ha observado que no solo «que el ser es», sino también «es preciso decir y pensar», tiene importancia en esta frase. Para χρή («es preciso», «se requiere»), cf. lo dicho de τὸ χρεών en Anaximandro. Ese «requerir» es el conducir cada cosa a la presencia, traer a la luz, el λόγος-φύσις. En ese requerir es requerido el hombre a ser-hombre (λέγειν y νοεῖν); y en ese ser requerido por y para la presencia misma consiste el ser-hombre. <<

[16] A saber: del «otro» camino mencionado en B 2: «que no es, y que no-ser es preciso». El pertenecer a este camino es apartamiento, (no-)experiencia; a tal pertenecer invita la diosa al pensador. <<

[17] La δόξα. Las palabras «pero a continuación» indican que el «apartar» se enuncia ahora en una dirección distinta de la enunciada en la frase anterior.
<<

[18] Otra interpretación defendible: «que se forjan», en vez de «que andan errantes (…)». <<

[19] Lo presente en el modo de la δόξα es ciertamente ἐόντα (ente), pero su carácter de *ente*, el *ser*, en sí mismo pasa desapercibido, no aparece, no es. Por tanto, lo presente en el modo de la δόξα «es» (es presente) en un modo que, precisamente, consiste en que el ser mismo (la presencia misma) se substrae; el «ser» en el sentido inmediato y cotidiano, en el sentido de la δόξα, consiste precisamente en dejar de lado el ser, en *no-ser*; lo ente es así μὴ ἐόντα (no-ente); es *lo* ente, pero su carácter de tal consiste en que quede en la sombra el propio *ser*, consiste en *no-ser*; es, pues, *no-ente*. La existencia cotidiana es un «decir» constantemente «es», «no es», que propiamente no *dice* nada, es una «charla».

«Nunca esto será domado: no-ente ser» quiere decir dos cosas:

a) Que nunca será impuesto que *sea* aquello cuyo «ser» consiste en *no-ser*. Es decir: que la δόξα nunca será *verdad*.

b) Que nunca será vencido el que tenga lugar aquello cuyo ser consiste en *no-ser*. Que el ocultamiento a que el ser está entregado jamás será suprimido; por tanto, que la δόξα es necesaria. <<

[20] La «cuestión» ser/no-ser. <<

[21] B 8 seguía inmediatamente a B 7 en el poema. <<

[22] Así, según el texto de Diels-Kranz. Una corrección propuesta por Reinhardt daría: «Tampoco dejará nunca la fortaleza de la convicción que *del ser* llegue a ser algo aparte de él mismo». Y otra corrección, propuesta por Heidegger, daría: «…que *de algo que de alguna manera es* (ἐκ πὴ ἐόντος) llegue a ser otra cosa que eso mismo (= que algo que de alguna manera es)». Esta última corrección da al pasaje un sentido muy coherente con las nociones fundamentales que tratamos de exponer: se trata de mostrar que el ser no puede haber nacido; para ello, desde «¿qué nacimiento de él buscarás?…», se procede así:

A. Se demuestra que no puede haber nacido *del no-ser*; en efecto: *a)* no puede no-ser, no-ser está excluido; *b)* ¿qué necesidad habría empujado al ser a ser, partiendo de no-ser?

B. Se demuestra que no puede haber nacido *de algo ente*; en efecto: de algo ente solo puede nacer algo ente, no el ser.

Parménides no dice que lo ente no nace ni perece, sino, precisamente, que es *lo* ente lo que nace y perece; *el ser* no nace ni perece, precisamente porque no es un ente, sino el arrancar(se) al ocultamiento, y, por tanto, la negativa al no-ser, y el nacer y perecer es no-ser. Porque no nace ni perece, tampoco *era*, ni *será*. Y excluir nacer (en griego «llegar a ser») y perecer («dejar de ser») es excluir todo cambio, toda modificación; ya que todo lo que cambia «llega a ser» algo y «deja de ser» algo, y el ser no es más que eso: *ser*, y no puede «llegar a ser» ser ni «dejar de ser» ser. Una vez más, Parménides no dice que lo ente no cambia, sino, precisamente, que lo que cambia es *lo* ente.

El ser, de-cisión frente al no-ser, es «de una vez», es decir: «uno, continuo», sin partes ni etapas. Es «todo a la vez» y, por tanto, «todo igual», sin partes, sin «aquí más… ni allí menos». <<

[23] Desde «sino que mantiene» hasta «en esto» puede no ser de Parménides, sino una glosa posterior. <<

[24] Así, según el texto de Kranz. Según el de Diels sería: «¿Cómo podría el ser haber llegado a ser luego?». <<

[25] La transmisión da: «no siendo, necesitaría de todo». La corrección que hemos incorporado al texto, consistente en suprimir μὴ («no»), es discutida.
<<

[26] «Dicho» = llevado a aparecer, determinado, definido como… El pensar tiene lugar (*es*, es pensar) por cuanto el ser es. Cf. B 6 y la nota 15. <<

[27] Una conjetura de Bergk daría: «no era, en efecto, o es o será» otro aparte del ser. <<

[28] Ahora (hasta «… brillante») se refiere a la δόξα. «Nombre» (ὄνομα) no significa lo que nosotros llamaríamos «mero nombre». No hay en griego, que sepamos, ninguna palabra que signifique la «mera palabra», que no envuelva de un modo u otro la presencia de la cosa. Ονομα es aquí la presencia de *cada* cosa, el modo de presencia caracterizado por el «… y… y…». <<

[29] «No ser» es οὐκ ἐόν. Reservamos «no-ser» para μὴ ἐόν. <<

[30] En adelante todo el poema se refiere a la δόξα. Esto —a saber: que es δόξα y no verdad— es lo que quiere decir «engañoso». <<

[31] Lo que «no conviene nombrar» (porque nombre es presencia) es el no-ser. Por tanto, las dos «formas» de que nos habla Parménides (fuego —o luz — y noche) corresponden a *ser* y *no-ser*.

Ser/no-ser no son «dos». Lo mismo da decir que no son dos porque «ser es» es lo mismo que «no-ser no-es», que decir: solo el ser es, el no-ser no-es, por lo tanto no *son* dos. <<

[32] Son 19 los fragmentos conservados de Parménides, pero los que no hemos traducido (algunos de los cuales citaremos) son todos breves (de 7 versos el mayor), con un total de 38 versos, mientras que lo traducido son 122 versos. La desigualdad de estas dos cifras no responde a la relación primitiva de extensión entre las dos partes del poema, sino a las particularidades de la transmisión. <<

[33] *B 1*. «Siempre» está en el texto, pero, textualmente, no es posible decidir que vaya con «Siendo este λόγος» ni que vaya con «los hombres no comprenden».

«Cuanto hacen durmiendo» no se refiere a lo que sueñan, sino a lo que hacen mientras están dormidos (sin darse cuenta, como sonámbulos). El «sueño», del que Heráclito hablará varias veces (la traducción castellana se presta necesariamente a confusión), será en el texto griego ὕπνος (el dormir), que Heráclito entiende como un «olvido», no ὄνειρος (el soñar y lo que se sueña). <<

[34] *B 6*. El sol nace y perece cada día; el sol es fuego, y su nacer y perecer, la sucesión día-noche, es una de las múltiples manifestaciones del «encenderse y extinguirse», del «camino arriba abajo». <<

[35] *B 8*. La palabra que traducimos por «contrapuesto» (ἀντίξουν) significa en primer lugar lo que está tallado de manera que ajuste lo uno con lo otro, de donde: lo que queda enfrente lo uno de lo otro, de donde: lo opuesto, lo contrario.

La «armonía» es el λόγος, el πόλεμος o la φιλίη de φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, la pertenencia recíproca de presencia y ocultamiento, la presencia en cuanto que se entrega al ocultamiento. Es «supremamente bella» porque es la belleza misma, es decir: la presencia. <<

[36] *B 16*. «El jamás-hundirse» (τὸ μὴ δῦνόν ποτε) es el «siempre arrancar(se) al hundimiento (al ocultamiento)», es decir: la φύσις. Este arrancar(se) es arrancar al ocultamiento toda cosa, todo lo presente, no dejar que permanezca oculto; pero lo es para toda cosa presente siéndolo para aquello que designa la palabra «alguien» (τις): el hombre (y, a su manera, el dios); el hombre no es una cosa presente entre otras cosas presentes, sino que su presencia consiste en la presencia misma, en la claridad misma en la cual —y solo en ella— algo puede ser presente. <<

[37] *B 21*. El «estar despierto» en Heráclito es el νοεῖν de Parménides, el hacerse cargo del λόγος (cf. B 89). Este hacerse cargo es, a la vez, y de un lado a otro, la (no-)experiencia del no-ser; en otras palabras: lo que el despierto percibe ha de ser, en definitiva, abismo, nada (cf. B 124, y la nota correspondiente). La visión del despierto es hacerse cargo de la muerte (cf. 1).

«Sueño» sigue siendo —como siempre en Heráclito— ὕπνος, por lo tanto no «los sueños». Pero «cuanto vemos durmiendo» sí que parece referirse a una visión en la que el hombre se forja algo para sí, no se hace cargo de lo «común» (recordar B 2: «como si tuviesen *su propio* entendimiento»); la frase («cuanto vemos durmiendo es ὕπνος») dice que la visión cotidiana es no hacerse cargo, olvido, dormir. <<

[38] *B 26*. El extinguirse la visión (el ocultamiento que pertenece a la verdad misma) da lugar a aquella luz que el hombre tiene «para sí» («como si tuviesen su propio entendimiento»); en otras palabras: el ocultamiento que pertenece a la φύσις es la necesidad del parecer. Por eso, porque el parecer estriba en el ocultamiento, la vida, en el dormir, linda con la muerte. Y la vigilia, por cuanto no es otra cosa que asumir la φύσις, la cual es ocultamiento, y, por tanto, la necesidad del parecer, linda con el dormir. *Vigilia-sueño-muerte* es el mismo proceso que *fuego-agua-tierra* (cf. B 118, y la nota correspondiente). <<

[39] *B 27*. Véase 1. <<

[40] *B 29*. «Uno» en vez de «todo». Y este «uno» es «la fama inagotable». «Fama», como presencia, aparecer (φαίνεσθαι), no se opone en la Grecia arcaica a «realidad»; el ser mismo es «presencia». La presencia consistente, la «verdad», es aquella que tiene fondo, que se hunde en lo inagotable, en el ocultamiento. <<

[41] *B 32* y *B 62*. Los hombres son «los mortales» (cf. 1), los dioses «los inmortales»; el ser, la φύσις, es, en definitiva, ocultamiento, no-ser; la vida, lo que los inmortales viven, es la muerte de los mortales; y a la inversa, lo que el no-ser no-es, lo que en la muerte mueren los mortales, es la vida de los inmortales. Y el «morir la vida» y «vivir la muerte» es la «guerra» (B 53), en la cual y por la cual los dioses son dioses y los hombres son hombres: el ser-dioses de los dioses y el ser-hombres de los hombres, la vida en cuanto muerte.

«Los dioses» griegos no son algo ontológicamente autosuficiente, no tienen sentido (no *son*) sin la muerte, sin los mortales. En la oposición que es la φύσις en cuanto ocultamiento, los dioses están de un solo lado, no lo son todo. El ser de dioses y hombres es por ello un constante diálogo; todo lo que los hombres «hacen» —todo lo concedido al hombre, su destino— viene de los dioses; no que el destino dependa de los dioses, sino que ellos pertenecen al destino como aquellos que lo conceden; todo lo que los dioses «hacen» es dirigido (concedido) a los hombres. Los dioses «significan», hacen señal, al hombre, le entregan el mensaje de la presencia; los dioses no son otra cosa que tales mensajeros, pero ese mensaje es nuestra existencia porque es el brillo de la luna, la fuerza de la tempestad, el crecer de las plantas y el rayo; por eso, como dicen que dijo Tales, «todo está lleno de dioses», pensamiento atribuido también a Heráclito, con lo cual concuerda lo siguiente:

Aristóteles, en la obra *De las partes de los animales*, tratando de convencer a sus lectores (u oyentes) de que no deben dejarse desanimar por la naturaleza aparentemente prosaica del tema, relata que un grupo de curiosos que trataba de ver a Heráclito, porque no se ve todos los días algo así, lo encontró en actitud más bien vulgar: calentándose junto a un horno; Heráclito les anima a acercarse: «También aquí hay dioses». Aristóteles comenta: «porque en todo hay algo en lo que tiene lugar φύσις y (por tanto) algo bello».

B 32 nos dice que el λόγος admite y no admite ser dicho (= puesto de manifiesto) con el nombre de Zeus. Zeus es el padre de los dioses, por lo tanto la esencia o principio de la divinidad (cf. «padre» en B 53), *el* dios. En alguna ocasión, Heráclito parece llamar «el dios» al λόγος: «El dios (es) día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre…» (B 67). El dios es, en efecto, la presencia, pero la presencia misma es ocultamiento, y esto otro los dioses no lo alcanzan en sí mismos, sino solo por cuanto están enfrente los mortales. Los dioses son «los inmortales», y ahí reside su no autosuficiencia; la muerte, el no-ser, es el privilegio ontológico de los hombres; el hombre, ante el dios, es nada, pero en esta nada reside precisamente aquello que en sí mismos los dioses no pueden; es el hombre el que es capaz del no-ser, de la presencia como ocultamiento, por lo tanto de la verdad como parecer; si el dios es «sabio» (mientras que el hombre solo puede ser filósofo), eso es otra expresión de que, para el dios, el otro extremo no es lo suyo, de que solo a través del hombre lo alcanza. El nombre de Zeus puede y no puede designar el ser; puede porque el dios es la presencia, no puede porque la presencia no podría ser tal sin aquello otro.

El λόγος es designado como τὸ σοφόν (el saber, que en griego es siempre saber habérselas, competencia, destreza) porque es el discernimiento, el que esto sea esto y aquello sea aquello. <<

[42] *B 36*. El alma es *fuego*. Aristóteles (De anima, A, 405 a 25-26) dice: «Heráclito dice que el alma es la ἀρχή, puesto que es la evaporación de la cual se constituye lo demás». Sabemos que la ἀρχή es en Heráclito el *fuego*, y que el fuego es evaporación (ἀναθυμίασις). Según Aecio, «Heráclito dice que son del mismo linaje el alma del mundo (el fuego), evaporación de lo que hay de húmedo en él, y el alma de los animales, la cual es de la evaporación externa y de la que tiene lugar en ellos mismos». <<

[43] *B 43*. Ὕβρις es exceso, desmesura, medirse con los dioses. Es incendio (a extinguir) «más que un incendio», porque es *el* incendio en el sentido del fuego esencial. Como a *fuego*, le pertenece el extinguirse. En el fondo del ser humano hay siempre ὕβρις que debe extinguirse, porque la esencia del hombre es el habitar de un lado a otro en la dimensión de presencia/ocultamiento, de vida/muerte, de dioses y hombres. Ὕβρις es la culpa del héroe trágico en Sófocles, donde el héroe es aquel que osa *ser*, que se atreve con la verdad y la experimenta en la forma de la ruina, la oscuridad y la muerte («Muerte es cuanto vemos despiertos»), mientras el coro expresa su horror ante la desmesura que el *ser* es. Heráclito piensa, en el *fuego*, no solo lo que alumbra, sino lo que aniquila. <<

[44] *B 45*. El alma «tiene tan profundo λόγος» porque consiste en el λόγος mismo, en *fuego*. <<

[45] *B 50*. Al final, el texto más generalmente admitido es ἓν πάντα εἶναι («que uno es todo»), corrección del ἓν πάντα εἰδέναι transmitido. Una vez admitido que εἰδέναι no pertenece al texto, optamos por la proposición de Heidegger de suprimirlo sin más, quedándonos con ἓν πάντα.

Con arreglo a nuestros hábitos sintácticos, la traducción sería: «No escuchándome a mí, sino al λόγος, sabio es reconocer que uno es todo». <<

[46] *B 52*. En 1 hemos enlazado αἰών con μοῖρα, λόγος y φύσις. Ello es «un niño que juega». ¿Por qué? Precisamente porque es lo más primario, el fundamento que no puede remitirse a nada («ninguno de los dioses ni de los hombres lo hizo»), que no tiene más ley que la que él mismo es, que, por tanto, es irresponsable e inocente. El fundamento mismo es infundamentado, la ley misma no es nada legal, la esencia misma del porqué no puede tener porqué. En otras palabras: el *ser* no puede explicarse a partir de ningún ente, no es nada ente; el ser no puede explicarse a partir de nada, no es nada, se nos escapa. <<

[47] *B 54*. Llamaremos «óntico» a aquello que pertenece (como parte, nota característica, etc.) a algo ente. Y llamaremos «ontológico» a aquello que forma parte del *ser* de algo ente, de «en qué consiste» que ese algo *sea*.

Lo que *es*, lo que se afirma en la presencia, es *lo ente*, mientras que la presencia misma (en qué consiste ser) permanece oculta. La presencia misma es la presencia de esto como esto en cuanto presencia de lo otro como lo otro, es «armonía». Pero esta armonía permanece oculta, mientras que múltiples armonías se perciben entre lo ente: esto concierta con aquello en tales o cuales particularidades ónticas. La «armonía aparente» es la armonía óntica. La «armonía inaparente» es el λόγος. <<

[48] *B 60*. El «camino arriba abajo» es el «encenderse y apagarse». <<

[49] *B 62*. Comentado junto con B 32. <<

[50] *B 63*. Parece que se refiere a la muerte de los héroes. El héroe es el que se hace cargo del ser-hombre, esto es: del ser-mortal, de la muerte, del no-ser. No se trata aquí de una concepción sobre una vida después de la muerte, en primer lugar porque no se puede pensar la muerte como un «hecho» que tiene lugar en un «momento del tiempo» (del tiempo uniforme e infinito) con un antes y un después indefinido, etc.; esto supondría una concepción del tiempo que todavía no se da (cf. 1). La muerte nunca es vista ni imaginada, nunca es experimentada; forma parte necesariamente del proyecto, pero simplemente como la nulidad del proyecto, forma parte de la presencia, pero como no-presencia, como la definitiva abolición de toda presencia. Asumir propiamente la muerte, (no) experimentar el no-ser, es la condición de que el ser *sea* («estar despiertos», «en vigilia»); y este asumir la muerte es lo que propiamente podemos llamar *morir*. Solo el héroe propiamente *muere*; la multitud —digamos en terminología moderna— «deja de existir». Y, como solo hay ser si (no-)hay no-ser, el morir es el único hacerse cargo de la vida. El sentido de la vida es el sentido de la muerte: «devenir guardianes de la vida y de la muerte», es decir: hacerse cargo de la delimitación, hacerse cargo de lo uno que es a la vez hacerse cargo de lo otro. <<

[51] *B 64*. El rayo es el fuego. Zeus es el que envía el rayo. <<

[52] (Fragmento) sin número. No tiene número porque no figura como fragmento en Diels-Kranz. Pero Reinhardt ha defendido con buenas razones que la palabra φρόνιμον referida al fuego es de Heráclito. Cf. τὸ σοφόν en B 32. <<

[53] *B 65*. «Carencia» es la extinción del fuego, la solidez de las determinaciones. «Saciedad» es el incendio. <<

[54] *B 66*. Lo puesto entre paréntesis ha sido excluido por Reinhardt del texto de Heráclito, aunque figura en la transmisión. <<

[55] *B 76*. Ninguna de las tres formulaciones tiene probabilidades de ser textualmente de Heráclito, y seguramente todo ello está viciado por la presencia de esquemas peripatéticos y estoicos. La primera formulación nos da un proceso circular

fuego
↙ ↖
aire tierra
↘ ↗
agua

la segunda: fuego → aire → agua; y la tercera: tierra ↔ agua ↔ aire ↔ fuego. Diógenes Laercio nos presenta (cf. más adelante en este mismo capítulo):

camino arriba
←
fuego ⇆ agua ⇆ tierra
→
camino abajo

Y Aecio: «Extinguiéndose el fuego, se organiza todo; primeramente, constituyéndose en sí mismo lo más grueso de él, deviene tierra; luego, relajándose la tierra por obra del fuego, acaba en agua, y, evaporándose (esta), deviene aire. Y de nuevo el mundo y los cuerpos todos son tomados por el fuego».

El «aire» (ἀήρ) puede ser una intromisión posterior, inducida por la enumeración, que se hará clásica, de los «cuatro elementos»; como veremos, Heráclito fue muy utilizado por los estoicos, y esta utilización dejó sus huellas en la transmisión del pensamiento del efesio. En todo caso, el «aire» no podría ser otra cosa que la evaporación como intermedio entre el agua y el fuego. <<

[56] *B 77*. Donde dice «o», la transmisión original es «no», y algunos corrigen «y». En todo caso, «humedad» del alma es el «dormir». Cf. B 118 y la nota a B 85. <<

[57] *B 85*. Parece querer decir que la satisfacción del deseo se produce a costa de una pérdida de fuego (= de alma). <<

[58] *B 93*. El dios concede la presencia; tras la presencia queda siempre el enigma; por eso la presencia es «signo». <<

[59] *B 94*. «La medida» es la medida según la cual el fuego (aquí el sol) se enciende y se apaga. La justicia es el estatuto, la medida misma. <<

[60] *B 100*. La palabra ὥρα (traducida aquí por «hora») puede significar cualquier periodo de tiempo determinado de modo natural (astronómico). <<

[61] *B 102*. Cf. la nota a B 32 y B 62. <<

[62] *B 108*. Es decir: que el λόγος no es ni esto ni aquello, que no es nada ente. <<

[63] *B 114*. «Con mucha más fuerza» en el λόγος que la πόλις en la ley, porque el λόγος es *la* ley de la que se alimenta toda ley de una πόλις. El tema de νόμος (la ley) en la filosofía griega arcaica se tocará en conexión con las transformaciones que experimentará esta noción en la segunda mitad del siglo V (en el capítulo sobre la Sofística). <<

[64] *B 115*. Interpretación probable:

El alma (como fuego, es decir: λόγος) se enciende y se apaga, de modo que el encenderse (aumentar) es lo propio del alma, mientras que el otro término, lo sólido, la tierra, es el «cuerpo». Un escrito hipocrático (citado en Diels-Kranz a propósito de este fragmento) dice: «El alma del hombre crece constantemente hasta la muerte; cada vez que, a una con la enfermedad, (el hombre) es consumido por el fuego, el alma se alimenta del cuerpo (= devora el cuerpo)». El alma crece alimentándose del cuerpo (Cf. quizá B 85).

El triunfo del fuego es a la vez aniquilación (consunción por el fuego, reducción a cenizas), por lo tanto de nuevo tierra; la muerte es estas dos cosas: la reducción a tierra (el cadáver, que es «más despreciable que estiércol», según B 96) como triunfo del fuego. <<

[65] *B 118*. La oposición entre lo seco y lo húmedo es la oposición entre fuego y agua, es decir: entre el estar despierto y el dormir. <<

[66] *B 119*. ῏Ηθος se suele traducir por «modo de ser». Traducimos «morada» (significado primitivo de la palabra, presente aún en la época de Heráclito): el *ser* del hombre es la ἀληθείη misma, el mundo como aquel ámbito abierto en el cual el hombre mora. Aquello en lo que el hombre mora es el dios; cf. la nota a B 32 y B 62. <<

[67] *B 124*. El κόσμος (el λόγος) es «el más bello» porque la presencia es la belleza.

El κόσμος es orden, reparto, a cada cosa su lugar. El orden mismo, que es el λόγος, no está ordenado con arreglo a nada, no es «orden» con arreglo a criterio alguno distinto de él mismo; es porque sí; por lo tanto, es en definitiva azar («un niño que juega», B 52). Como el ser no es esto, ni aquello, ni lo de más allá (ni se explica por esto, aquello o lo de más allá), como no es nada, es en definitiva eso: nada. La presencia es en definitiva no-presencia. <<

[68] En todo caso Protágoras era de Abdera, vivió desde aprox. 485 hasta aprox. 415 a. de C., viajó en funciones de maestro (tanto de retórica como de conducta) y ejerció una notable influencia en Atenas. En cuanto a la referencia del «Teeteto», es característico de Platón el que, al presentar la figura de Protágoras en el modo en que lo hace, lo sitúe como el último gran representante de una tradición que se remontaría hasta Homero y a la que pertenecerían también Heráclito y en general todos los «sabios» excepto Parménides; no hace falta insistir en que esta construcción carece de valor historiográfico. <<

[69] Famoso sobre todo como maestro de retórica, era de Leontinos y puede aceptarse que vivió aprox. de 480 a 380 a. de C. <<

[70] Era de Atenas y es el sofista del que se conserva mayor cantidad de texto literal, si bien por lo demás lo que sabemos de él es tan confuso que ni siquiera sabemos a ciencia cierta si es o no la misma persona que el orador Antifonte, el cual vivió desde aprox. 480 hasta 411 a. de C. <<

[71] Como palabra griega, «idea» es simplemente una variante morfológica de εἶδος sin diferencia apreciable de significado con respecto a esta última. Lo que ocurre es que en el uso posterior ha sido «idea» la palabra que ha asumido algunas de las cargas que la historia de la filosofía ha arrojado sobre lo que empezó siendo una palabra del lenguaje ordinario, en particular aquellas cargas que derivan no tanto de Platón como del «platonismo» convencional del que hablaremos más adelante. De todos modos, cuando en este libro empleemos la palabra «idea» con referencia a Platón, lo haremos con el sentido de εἶδος. <<

[72] La palabra θεωρία designa la actividad o actitud del θεωρός, y este es el que participa en un juego viniendo de fuera, el que está dentro y a la vez en una distancia. <<

[73] Asimismo, el verbo que en el mismo pasaje se traduce habitualmente por cosas como «reinar» o «gobernar» puede significar simplemente ejercer la capacidad o cualificación aludida. <<

[74] 37 d. Lo que traducimos aquí por «el “siempre”» (y que se suele encontrar traducido por «eternidad») es αἰών; este significado de esta palabra aparece solo desde Platón (cf. 1). <<

[75] «La Academia» es el nombre que se daba, por referencia al nombre del héroe mítico Academo, primeramente al lugar de Atenas en el que Platón habitualmente se reunía con sus interlocutores y, a partir de ahí, también a la propia comunidad de los que allí se reunían. <<

[76] Lo que traducimos por «el ser», en todo el trozo, es τὸ ὄν; cf. 1. En cambio, traducimos τὰ ὄντα por «lo ente». <<

[77] καθ’ αὑτό, «según ello (él, ella, sí) mismo», es lo opuesto a κατἀ συμβεβηκός («por coincidencia»). Un médico —por ejemplo— es καθ’ αὑτό todo aquello que tiene que ser por ser médico, y es κατἀ συμβεβηκός todo lo demás que de hecho sea. <<

[78] Los «principios» son en Aristóteles las condiciones constitutivas de la presencia, es decir: aquello que en el *ser* de algo está supuesto y requerido como constitutivo de ese *ser*; aquello que, en una cierta presencia, está supuesto como constitutivo de esa presencia misma. Son lo *a priori*, las condiciones *ontológicas*. De la cuestión de los «principios» en Aristóteles trataremos con más amplitud en el capítulo siguiente. <<

[79] Véase la nota 77. <<

[80] «Los que buscaban los elementos de lo ente» son los pensadores anteriores a la Sofística. «Elementos» (στοιχεῖα) es el nombre general que da Aristóteles a esas cosas como «el fuego», «el agua», «el aire» o «la tierra» que aparecen en la filosofía arcaica (cf.: «el agua» en Tales; «el aire» en Anaxímenes; «el fuego» —o «la luz»— y «la noche» —Aristóteles dice «la tierra»— en Parménides; «el fuego», etc., en Heráclito; etcétera). Es muy característico de Aristóteles el intento de entender la filosofía arcaica precisamente como filosofía, no como «contar alguna historia»; es por ello Aristóteles quien nos ha enseñado a considerar esos «elementos» como lo que constituye la presencia misma, como principios en sentido ontológico, no como los integrantes de una mezcla (o de una serie de transformaciones) óntica; esto último no sería filosofía, sino una balbuceante y errónea anticipación de la ciencia físico-química. En el pasaje que estamos comentando, Aristóteles nos dice que, si los elementos que buscaba la filosofía primitiva son los «principios» en sentido verdaderamente filosófico, entonces los tales elementos son precisamente los elementos del ser *en cuanto ser*, no ciertos elementos de los que se da el caso de que *son*. <<

[81] Véase la nota 77. <<

[82] Hasta aquí Aristóteles ha formulado algo así como la noción de filosofía, o, más estrictamente, la de «filosofía primera» (cf. más adelante, 5.2). A continuación plantea la dificultad (dificultad para la posibilidad de definir *un* saber del ser) de que el ser «se dice de múltiples maneras»; pero inmediatamente esboza la solución: «cierto, pero por relación a uno solo…». <<

[83] La unidad del ser, consistente en que todo *ser* es tal «por referencia a uno», hace posible *un* saber acerca del ser. <<

[84] Como es *en* la presencia en el sentido de οὐσία donde tiene lugar *toda* presencia, así en la ontología de la οὐσία habrá de residir toda ontología. Una ontología de la οὐσία no lo será «solo» de la οὐσία, con exclusión de los demás sentidos del *ser*. <<

[85] Es decir: por lo que se refiere a toda investigación cuyo «objeto material» es algo de lo que tiene sentido preguntarse por el *ser*. En el caso de la investigación acerca de la φύσις, el «objeto material» es τὰ φυσει ὄντα, es decir: cierta región de lo ente de la que creemos saber que tiene un peculiar *ser*, el cual es la φύσις, cuya constitución se pretende poner de manifiesto.

«Los principios o las causas» quiere decir: las *condiciones ontológicas*, es decir: «aquello a lo que se debe el que algo sea» en el sentido de: aquello que forma parte de que algo *sea*, que entra a constituir (por eso también «elementos») el *ser* de algo. <<

[86] Las condiciones ontológicas son aquello «más claro en cuanto a la φύσις». En efecto, la φύσις es el ser, el salir a la luz; «claridad» es presencia; «más claro» y «anterior» es, en toda presencia, lo que está presente de antemano como condición constitutiva de la presencia.

Pero ello no es más claro «para nosotros», porque «nosotros» dejamos atrás aquello que está supuesto en la presencia —la constitución de la presencia misma— para entregarnos a la presencia *de lo presente* (cf. δόξα), a la presencia sin discernir en cuanto a lo que la constituye como tal. <<

[87] Aquello a lo que de inmediato estamos entregados es, ciertamente, la presencia, pero la presencia sin discernir en cuanto a lo que la constituye como tal; es la presencia «en bloque». El «camino» conduce a *discernir* lo referente a *cada una* de las condiciones constitutivas de la presencia. <<

[88] «Lo en general» es el «en bloque» de que hablábamos en la nota anterior; «lo de cada cosa» es: lo referente a cada una de las condiciones ontológicas. <<

[89] Aquella pertenencia a la presencia «en bloque», sin discernir aquello en lo que consiste la presencia, es el conocer inmediato, la αἴσθησις («sensación»). <<

[90] Las «partes» son aquí las condiciones constitutivas (de la presencia), los «principios». <<

[91] En el «nombre» tiene lugar la presencia «en bloque» de la cosa «nombrada». La definición, en cambio, discierne —es decir: separa y a la vez articula entre sí— las condiciones («notas») que constituyen esa presencia. <<

[92] «Es por φύσις» quiere decir: su *ser* es φύσις; la φύσις es el modo de *ser* propio de cierta región de lo ente; por eso «otros son por otras causas», es decir: para otros entes el «ser» no es precisamente φύσις, sino que es otro modo de *ser*. «Causa» (αἰτία) significa aquí —y en todas las ocasiones en que lo hemos encontrado hasta ahora— lo mismo que «principio» (ἀρχή). La φύσις es «principio» o «causa» de los entes que son «por φύσις»; esto quiere decir que es su *ser*. Si el análisis de la φύσις nos conduce a «principios», eso quiere decir que la φύσις no se deja poner de manifiesto bajo un solo aspecto; pero, al mismo tiempo, el análisis tendrá que presentar la unidad esencial de la φύσις. <<

[93] Aristóteles menciona aquí de pasada su propia doctrina de los cuatro «elementos». Esta doctrina no pertenece *en Aristóteles* a la ontología, sino a la idea que Aristóteles se hace del proceso óntico de lo que está por debajo del cielo (los astros son aparte). En efecto, los llamados «elementos» no son elementos en sentido ontológico (es decir: no son «principios»; cf. el apartado 5.2.2 de este mismo capítulo), sino que son οὐσίαι determinadas; su carácter de «elementos» consiste en que no llegan a ser a partir de algo anterior, sino unos a partir de otros. Lo demás (no cada cosa directamente, pero sí todo en definitiva) llega a ser *a partir de* los «elementos».

Aristóteles atribuye a cada elemento cualidades «propias», partiendo de dos oposiciones fundamentales: «caliente»/«frío» y «seco»/«húmedo» (o «fluido»); el fuego es caliente y seco, el aire es caliente y ὑγρόν («húmedo» o «fluido»), el agua es frío y ὑγρόν, la tierra es frío y seco. Los elementos actúan unos sobre otros, cada uno de acuerdo con sus cualidades, y cambian unos en otros, inclusive dos de ellos, por acción recíproca, en un tercero. Aristóteles atribuye también a cada elemento un lugar «propio», hacia el cual se mueve «por sí mismo» y «por φύσις»: la tierra abajo, el fuego arriba. <<

[94] «Consistir» lo empleamos aquí en sentido etimológico: «(sos)tenerse junto». En griego, el verbo que aparece aquí es συνίστημι (συν-, ἵστημι), y la forma que emplea Aristóteles es el «perfecto», que en griego significa el *estado* de cumplimiento. La con-sistencia aquí mencionada es el *ser* tal como lo entiende Aristóteles. <<

[95] La palabra στάσις (de la raíz de ἵστημι, cf. nota anterior), que traducimos por «estancia», es una palabra habitual para designar lo que nosotros llamamos «reposo», pero también significa «levantarse», «erguirse», incluso «insurrección». El movimiento pertenece al *ser* mismo en el sentido de φύσις (esta misma palabra lo dice); y el «reposo», el *estar*, es entendido como (sos)*tenerse*, por lo tanto como la unidad y la lucha de nacer y perecer (ni el nacer es algo que simplemente aconteció una vez, ni el perecer es algo que simplemente acontecerá algún día), por lo tanto como la concentración del movimiento, que solo vista desde fuera y superficialmente es quietud. <<

[96] Es decir: «un impulso de cambio que enraíce en ellos mismos» no lo tienen el lecho o el manto «por sí mismo» (καθ’ αὑτό), esto es: por ser lecho o por ser manto; si lo tienen, es solo κατὰ συμβεβηκός (cf. 5.1). <<

[97] Si la φύσις es el *ser* de τὰ φυσει ǒντα, si τὰ φυσει ǒντα es lo que tiene en sí y por sí mismo el principio de (su propio) movimiento, y si el *ser* es «llegar a ser» y el «llegar a ser» es el movimiento, entonces la φύσις misma es ese principio del movimiento que rige en y para los φυσει ǒντα por lo mismo que es su *ser*. <<

[98] La τέχνη es el *ser* de lo producido. Como todo *ser*, es presencia (por tanto, εἶδος), pero es en primer lugar presencia a la mirada del τεχνίτης (cf. apartado A de este mismo capítulo). El ser de los entes «hechos» es establecerse en un aspecto (es decir: μορφή), pero solo por mediación de un ver. «Saber» hacer zapatos es tener a la vista cómo ha de ser un zapato (cf. 4), bien entendido que la «vista» no es aquí lo «teórico», sino el elemento rector del hombre. <<

[99] La φύσις es οὐσία porque es *ser*. Solo de algo que es en el sentido de οὐσία podemos decir que «tiene» φύσις (en el sentido en que de un ente decimos que «tiene *ser*»). Todo aquello que —aún no siendo ello mismo la οὐσία— pertenece a lo que «tiene φύσις», y que pertenece a ello según ello mismo, le pertenece en virtud de su *ser* (por eso «rige de antemano»); por tanto, es «por φύσις» (φύσει) y «según φύσις» (κατὰ φύσιν); por ejemplo: el movimiento hacia arriba pertenece al fuego precisamente por *ser* fuego.
<<

[100] Antifonte habría dicho, pues, que la φύσις de un lecho es la madera, la de una estatua el bronce, mientras que la forma de la estatua y la forma del lecho son «según νόμος»; esto concuerda con lo que por lo demás sabemos del sofista Antifonte (cf. 3.4). Tanto el lecho como la estatua son entes τέχνῃ, no φύσει; Aristóteles admite una especie de paralelismo entre los dos modos de *ser*, que le lleva con mucha frecuencia a poner ejemplos de entes τέχνῃ para explicar cosas de la ontología de la φύσις. Si admitiésemos (bajo el pretexto de que ser = οὐσία = φύσις) que el *ser* verdadero del lecho es la madera y que la forma del lecho es accidental, entonces tendríamos que admitir también que el *ser* de la madera o del bronce es aquello de lo que la madera o el bronce son una conformación, configuración o combinación, y la reducción a «lo subyacente sin forma» no tendrá por qué detenerse hasta llegar a los «elementos» (en sentido óntico, no ontológico). No hay por qué suponer que Antifonte haya ido más allá de contraponer en entes «hechos» lo que es φύσις (como el verdadero *ser*) a lo que es νόμῳ. Aristóteles va a decir más o menos lo siguiente:

Tanto en lo φύσει como en lo τέχνῃ, el *ser* (en un caso φύσις, en el otro τέχνη) es εἶδος-μορφή, por lo tanto determinación, configuración, ῥυθμός; de acuerdo en que el lecho no es φύσει y la madera sí, pero es que el *ser* (οὐσία) del lecho como lecho no es φύσις, sino τέχνη. <<

[101] La doctrina que en el párrafo anterior ha expuesto Aristóteles, en parte siguiendo a Antifonte y en parte tipificando por su cuenta, es una adopción exclusiva y unilateral del punto de vista según el cual la οὐσία es τὸ ὑποκείμενον; Aristóteles acepta ese punto de vista, pero no acepta que sea el definitorio y excluyente. Considerando superficialmente el texto, podría parecer que Aristóteles acepta el punto de vista que ha expuesto, llamando ὕλη a lo que antes habíamos llamado «lo subyacente primero sin figura por sí», y que simplemente va a añadir un punto de vista complementario. Pero no puede ser así, en primer lugar porque la simple aceptación de otro punto de vista como necesario tiene que modificar esencialmente el punto de vista primero (en filosofía no se procede por «y… y… y…», acumulativamente), pero también porque Aristóteles, en todo lo que queda del texto, va acercándose por niveles al núcleo de la cuestión: primero dice que la φύσις por un lado es la ὕλη, por otro lado la μορφή; luego dice que la μορφή es φύσις «más que la ὕλη», y, finalmente, dice que la φύσις es la μορφή, y que es la ὕλη *por ser la* μορφή, porque la μορφή misma «se dice de dos maneras».

Obsérvese que Aristóteles no emplea ahora, para introducir la noción de ὕλη, el «sin figura por sí mismo» que empleaba en el párrafo precedente. La madera, en cuanto ὕλη del lecho, tiene en cierto modo la figura del lecho; la madera «aparte» o «antes» tiene la figura del árbol o la del tablón. «Sin figura por sí mismo» no tiene sentido; «por sí mismo» quiere decir «en virtud de su propio ser», y «ser» es determinación, constitución, «figura» en el amplio sentido que le damos aquí. El brotar al que se refería Antifonte no pertenece a ningún «sin figura», sino a la «figura» del árbol: si la madera del lecho aún puede crecer, es porque sigue teniendo la constitución de «árbol». <<

[102] «Aquello que tiene lugar según el λόγος» quiere decir: aquello que tiene lugar en el dejar que la cosa se presente (esto es: que se presente *como tal o cual*). La φύσις es presencia, esto es: determinación, tenerse en su aspecto propio. <<

[103] «Arte» es una aceptable traducción de τέχνη. Desgraciadamente no disponemos de una traducción así de φύσις, aunque ciertos usos del término «naturaleza» se le aproximan. Pues bien:

De un «esclavo» de Miguel Angel decimos que es arte. Y esto lo decimos no solo de una «obra de arte», como en el caso citado, sino también, a veces, de algo *de* una obra de arte; por ejemplo: de la disposición de las figuras en un tímpano o de los pliegues del vestido de una *kóre*. En cambio —y en esto se va a basar Aristóteles—, precisamente no decimos que es arte el mármol, aunque sea *este* mármol del que está hecha la *kóre*, ni tampoco los colores de los que está hecho un cuadro; en todo caso puede haber arte en la *selección* del mármol o del color a emplear, pero eso ya no es el mármol o el color, eso ya forma parte del proyecto, de la «figura». <<

[104] La φύσις no es *de* (ni «compuesto de» ni «en virtud de») μορφή y ὕλη, sino que es μορφή y es ὕλη, es «en un modo» lo primero y «en otro modo» lo segundo. Lo que es *de* μορφή y ὕλη es lo que es «por φύσις» (τὰ φυσει ὄντα). <<

[105] En la nota 101 hemos hablado de tres etapas. He aquí la segunda: la μορφή es φύσις «más que la ΰλη». <<

[106] Diferencia, en cuanto al modo del llegar a ser, entre los φυσει ὄντα y los τέχνῃ ὄντα. La μορφή del hombre está en el que nace en el modo mismo en que es principio del nacer. No así en el dominio de la τέχνη, donde el εἶδος es principio en cuanto presencia en el modo de un «saber», y precisamente en este modo no está en la cosa producida. <<

[107] El *ser*, entendido como «establecerse en un aspecto», es camino *al ser*. El εἶδος es τέλος («fin»). De nuestro repertorio conceptual moderno forma parte la oposición de «principio» a «fin». Para Aristóteles, el τέλος es lo que rige de antemano; la generación de un animal —por ejemplo— está regida y gobernada en toda su extensión por la «naturaleza» del animal que nace. <<

[108] La medicina es τέχνη, aunque es una τέχνη especialísima, porque, si en ella algo es fin (por lo tanto principio) precisamente en cuanto presencia a la mirada (por eso es τέχνη), sin embargo, lo que se da como presencia a la mirada es φύσις, es la μορφή del cuerpo vivo, en la cual consiste la «salud». La diferencia consistente en que la φύσις es camino a la φύσις y la medicina no lo es a la medicina *deriva* de la diferencia fundamental entre los dos modos de ser camino: la φύσις es camino precisamente en el modo que se enuncia en la frase siguiente («sino que lo que brota…») y que comentamos en la nota siguiente. <<

[109] El «brotar» (φύεσθαι) de que aquí se habla es el *ser* en el modo de φύσις. En el dominio de la φύσις, el fin es fin (por tanto, hay «camino») en el propio brotar de lo que brota, mientras que en el dominio de la τέχνη el fin es fin en un «saber». <<

[110] Si la φύσις es camino a la φύσις, la φύσις es aquello *a lo cual* la φύσις es camino. Por eso la cuestión «¿a qué es camino?» aparece ahora como decisiva. El fin (τέλος) es lo que propiamente constituye el camino; el punto de partida solo es tal en virtud de un fin; «de qué» puede ser una jarra está determinado por «qué es» una jarra, no a la inversa. <<

[111] Esto se sigue, evidentemente, de lo anterior, ya que el εἶδος es el «a qué», el τέλος. Pero, entonces, ¿a qué viene la ὕλη? <<

[112] La ὕλη entra en juego porque la μορφή misma «se dice de dos maneras». Pasamos a ocuparnos de esto, ya no en forma de notas. <<

[113] Tampoco vale objetar que en la matemática más reciente —y en algún aspecto incluso en la más antigua— cabe establecer condiciones desde las cuales se pueda atribuir viabilidad a casos homónimos con los que en el ejemplo se consideran impensables, pues se está suponiendo que en el significado de las expresiones que se emplean para el ejemplo están incluidas, aunque no se expliciten, las suposiciones equivalentes a que se trata de triángulos en un plano euclídeo, números naturales en el sentido de la aritmética común, etc. <<

[114] La noción de «existencia» no desempeña todavía papel alguno y no lo desempeñará mientras no sea introducida expresamente. *Ens* es aquello que *est*, o sea, aquello que tiene una constitución, aquello a lo que convienen unos predicados y no otros. Eso mismo es una *res* o un *reale*. Y la *realitas*, puesto que es, por la propia formación de la palabra, aquello por lo que una *res* o un *reale* es *res* o *reale*, es la constitución misma o conjunto de rasgos, la cual se llama también *possibilitas*, porque una *res* es un construible, o sea, un *possibile*. <<

[115] Es habitual traducir «las costumbres» para mantener el plural; el sentido es: el conducirse, la conducta. <<

[116] Ni la reductibilidad a identidad (o la identidad misma) o el *praedicatum inest subiecto* de Leibniz ni tampoco las *relations of ideas* de Hume son «juicios analíticos» en el sentido de Kant. Es cierto que Kant interpreta tanto a Leibniz como a Hume (de quienes, por otra parte, no podía conocer buena parte de la obra) en el sentido que excluimos. Tampoco son «juicios analíticos» en el sentido de Kant los enunciados de pura lógica en el sentido de la lógica contemporánea nuestra, porque las entidades de las que trata esa lógica no son en modo alguno conceptos entendidos como conjuntos de notas. <<

[117] Kant emplea en general la palabra alemana *Realität* con un sentido que en principio es el de *realitas* (cf. 9.2.1 y 9.2.3) o quididad, si bien en su aparición terminológica en la tabla de las categorías tiene el significado más concreto de que siempre hay un *quid de contenido* (o sea: nunca está determinado *a priori* qué contenido empírico, pero sí —y siempre— que haya de haber alguno determinado). En vez de traducir *Realität* al castellano, lo que hacemos es simplemente restituirle su forma latina, porque el castellano «realidad» provocaría la confusión con la categoría de «existencia», que en alemán es *Dasein* o *Wirklichkeit* (el adjetivo *wirklich*- significa «real» en el sentido de «existente» mientras que el adjetivo *real*-, en el alemán de Kant, todavía significa por lo general lo que tiene que ver con *realitas* en el sentido de quididad). <<

[118] Esto no es propiamente un «ejemplo», porque el concepto «mentira» que aquí se maneja es tan amplio que de un modo u otro la denuncia de un elemento de mentira interviene en cualquier demostración de incompatibilidad de una conducta con la forma lógica de universalidad. Los verdaderos ejemplos empezarían cuando se tratase de ver si tales o cuales palabras, actos o gestos en tal o cual momento son o no mentira, lo cual implicaría saber qué significan verdaderamente en ese momento esas palabras, actos o gestos. Nótese que al razonamiento de Kant no le es imprescindible en modo alguno el que se puedan «poner ejemplos» o «discutir casos», es decir, el que quepa discutir sobre descripciones a algún nivel intermedio entre la exigencia general de compatibilidad con la forma lógica de universalidad y la singularidad de cada situación concreta. Es verdad que, para que haya compatibilidad o no con la forma lógica de universalidad, tiene que haber una expresión conceptual de la conducta, pero no se pone con ello ningún límite al grado de complejidad que esta expresión pueda tener. <<

[119] *Vernunft* como uno de los dos términos alemanes en que se desdobla el latín *ratio*; el otro es *Grund*, «fundamento». Escribimos «Razón» con mayúscula cuando nos interesa hacer notar que es *Vernunft* y no *Grund*. <<

[120] Se dice «derivar» y no «fundamentar» ni «demostrar», porque en el orden de la demostración o fundamentación los enunciados más generales no son en modo alguno anteriores, sino al contrario; igualmente, cuando a propósito de ese «derivar» se habla de «principios» a partir de los cuales se «deriva», «principio» es en el alemán de Kant *Prinzip*, no *Grundsatz*, designándose en cambio con esta última palabra el enunciado del que parte la demostración o fundamentación de otros. <<

[121] El análisis de las condiciones de la posibilidad o de en qué consiste la validez se llama «analítica» en el caso de la validez práctica (lo que corresponde en nuestra exposición a 10.5); en el de la validez cognoscitiva se llama también «analítica» (y precisamente «analítica trascendental», cf. 10.1) desde el momento en que entra en juego el elemento «concepto» (en nuestra exposición 10.3 y 10.4), mientras que la parte, precedente, referente a la sensación por separado se llama «estética transcendental» (de *aísthesis*, «sensación» en griego convencional). <<

[122] Cf. nota a 4.3 sobre *theoría*. Esta palabra significa la operación o la actitud del *theorós*, que es aquel que está en el juego viniendo de fuera, que juega el juego estando a la vez en una distancia con respecto a él, que mantiene una distancia frente al juego mismo que es el suyo. Como designación del rasgo filosófico, *theoría* significa aquella distancia con respecto al juego que es precisa para que el juego mismo como tal aparezca. <<

[123] Cf. nota a 11.3 a propósito de *theoría*. <<

[124] Sobre *theoría* cf. nota precedente y nota a 11.3. *Sképsis*, en los contextos que aquí interesan, es entendible en el mismo sentido que hemos reconocido en *theoría*. <<

[125] La palabra significa la mañana en oposición a la tarde, y de hecho lo «oriental» (cf. la referencia al contrapuesto «país del atardecer» mencionado en 11.2) aparece algunas veces en Hölderlin, pero precisamente designándose como «lo oriental» algo *de Grecia*, a saber, aquello de lo que decíamos en 11.2 que en el acontecer griego se pierde, esto es, Grecia misma, que solo perdiéndose acontece. <<

[126] El *épos* homérico era acompañado con el instrumento de cuerdas (cítara, lira), no propiamente cantado. Las formas que Nietzsche incluye de hecho bajo la denominación de la «lírica» (y no es este el lugar para una discusión más detallada) eran en su mayor parte cantadas; esta diferencia determina entre otras cosas los tipos de métrica. <<